Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XV. Band 3. Heft.

X.

Spinoza und die Collegianten.[1]

Von

Dr. **Ad. Menzel,** Professor an der Universität Wien.

Vorbemerkung.

In der Abhandlung „Wandlungen in der Staatslehre Spinozas", Stuttgart 1898, habe ich auf gewisse Gegensätze in der politischen Theorie unseres Philosophen aufmerksam gemacht und eine historische Erklärung derselben versucht. So viel mir bekannt ist, haben diese Ausführungen sowohl in methodischer Hinsicht als in Bezug auf die erzielten Ergebnisse Zustimmung gefunden[2]. Nunmehr erhebt aber im vorletzten Hefte dieser Zeitschrift Herr W. Meijer im Haag in einem Aufsatze gegen meine Aufstellungen einzelne Bedenken. Dieser Aufsatz führt den Titel „Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt?" Er bringt auf Grund eines

---

[1]) Inhaltsübersicht: Vorbemerkung. Die Theorie vom Milieu. Spinoza und die Collegianten. Das Christenthum der Collegianten. Der theologisch-politische Traktat und das Christenthum. Der Briefwechsel mit Oldenburg. Christlicher Spinozismus. Die Collegianten und die Demokratie. Wandlungen in der Staatslehre Spinozas. Die Literaturkenntnis Spinozas.

[2]) Man vergl. statt aller Rehms Allgemeine Staatslehre S. 209 Anm. 1 und S. 220 Anm. 9.

reichen Materials eine Schilderung des Wirkens jener stillen Christengemeinden, in deren Mitte Spinoza viel verkehrte, insbesondere der Rynsburger Vereinigung.

Diese Schilderung ist gewiss werthvoll und ihr warmer Ton flösst auch für den Verfasser Sympathie ein. Herr Meijer hält die Collegianten für eine Verkörperung des wahren Christenthums, des Glaubens, „der uns geschichtlich bekannt geworden und von Constantin dem Grossen bis auf David Friedrich Strauss[3]) die Culturgeschichte beherrscht hat“ (S. 14). Er rühmt an den Collegianten, dass sie die Idee einer Vereinigung aller christlichen Kirchen propagirten. „Sie gehören mit Rom zu derselben Kirche, aber stehen darin an der äussersten linken Seite“ (S. 15). Der Verfasser sagt, dass die Collegianten in der Kirchengeschichte eine merkwürdige „Erscheinung bilden als der einzige mit Ernst durchgeführte Versuch, alle Christen in Geist und Wahrheit, anstatt durch Feuer und Schwert zur Einigkeit zu bringen“ (S. 29).

Ob hierin nicht einige Uebertreibung liegt, möchte ich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls verdient dieser Theil der Abhandlung volle Anerkennung. Anders steht es aber mit den Schlussfolgerungen, welche Herr Meijer aus seiner Schilderung der Collegiantengemeinden auf die Stellung Spinozas ziehen zu müssen glaubt.

Der Verfasser ist gewiss, als eifriger Verehrer Spinozas, mit seinen Werken genau vertraut. Allein als er seinen Aufsatz niederschrieb, scheint dieses Wissen kein präsentes gewesen zu sein; namentlich die Lehren des theol. polit. Traktats über Christus, die Offenbarung und über die Glaubensfreiheit waren ihm nicht ganz gegenwärtig. Nur so kann ich mir erklären, dass er zu sehr anfechtbaren Ergebnissen gelangt. Auch die Polemik gegen meine Abhandlung ist nichts weniger als glücklich. Hier haben einige Missverständnisse von vorn herein den richtigen Weg versperrt. Der Leser erhält kein zutreffendes Bild vom status controversiae. Hierin lag für mich die Nöthigung zu einer eingehenden Replik.

---

[3]) Den Verfasser des Buches, „Der alte und der neue Glaube“ als positiven Christen zu bezeichnen, ist auffallend.

Die Theorie vom Milieu.

Gleich zu Beginr seiner Abhandlung beklagt Herr Meijer die moderne Richtung, welche grosse Persönlichkeiten aus ihrer Umgebung zu erklären versucht. Es werde hier an die Könige im Reiche des Gedankens derselbe Maassstab angelegt, wie an den erstbesten Homunculus; es sei ein eitler Versuch ein Genie, wie es Spinoza war, aus seinen Lebensverhältnissen erklären zu wollen.

Es kann hier natürlich nicht so nebenbei eine der schwierigsten und bestrittensten Fragen geschichtlicher Methodik behandelt werden, welche durch jene Bemerkungen aufgeworfen wird. Gewiss hat es manche Uebertreibungen in der Verwerthung der „Umwelt" gegeben; namentlich die Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung sind davon nicht freizusprechen. Wenn z. B. in neuester Zeit ersucht wurde, die Entwicklung der griechischen Philosophie aus den wirthschaftlichen Verhältnissen von Hellas zu erklären, so kann dies nur Befremden erwecken; Platos Ideenlehre wird kein Vernünftiger auf äussere Einwirkungen zurückführen wollen.

Das schliesst aber durchaus nicht aus, dass die Gedankenwelt grosser Geister in einzelnen Richtungen durch persönliche Erfahrungen und äussere Ereignisse beeinflusst werden kann. Besonders wird man dies von den politischen Ansichten der zu beurtheilenden Persönlichkeiten behaupten dürfen. Was z. B. von der Ideenlehre Platos gilt, um bei dem obigen Beispiele zu bleiben, kann nicht ohne weiteres auf seine Staatslehre angewendet werden; hier haben neben den metaphysischen Grundlagen auch äussere Momente, wie die Zustände Athens, das Beispiel Spartas, die Erfahrungen während des Aufenthalts in Sicilien u. s. w. entscheidend mitgewirkt.

Oder will man etwa die Staatslehre des Hobbes, der gewiss auch kein Homunculus war, nur aus seiner Metaphysik ableiten, ohne die politischen Zustände Englands in Betracht zu ziehen? Sollte bei Rousseau, gleichfalls ein Gemie, der Umstand, dass er Bürger der kleinen Republik Genf war, für die Fassung seines contrat social ganz bedeutungslos gewesen sein?

Diese Fragen aufwerfen heisst sie auch beantworten. Von einer principiellen Unrichtigkeit meiner Methode kann keine

Rede sein; es kann sich immer nur darum handeln, ob ich im einzelnen Falle in der Verwerthung derselben das Richtige getroffen habe. Da muss ich denn doch darauf aufmerksam machen, dass es mir durchaus nicht in den Sinn gekommen ist Spinozas ganze Rechts- und Staatsphilosophie aus seinem Milieu abzuleiten. Herr Meijer hat diesen wichtigen Punkt leider übersehen und so erscheine ich in seiner Darstellung als ein Fanatiker der Umwelt-Theorie — der ich gewiss nicht bin.

Ich erklärte ausdrücklich, dass meine Abhandlung sich ein streng begrenztes Thema gesetzt hat: die Wandlungen zu zeigen, welche sich in einigen staatsphilosophischen Ansichten Spinozas vollzogen haben und ihre Ursachen zu erforschen (S. 5). Am Schlusse (S. 38) bemerkte ich: „Neben diesen variablen Elementen giebt es einen festen Gedankenkern, welcher seiner Rechtslehre das originelle Gepräge verleiht.“ Für diesen Theil seiner Staatslehre, der mir schon damals als der wichtigere erschien (S. 5) gilt natürlich das Milieu-Princip durchaus nicht. Hier haben die Affektentheorie, der Selbsterhaltungstrieb und eigenthümliche Fassung des Freiheitsgedankens, kurz psychologische und metaphysische Lehren seines Systems entscheidende Bedeutung. Gerade dieser Theil der Staatslehre Spinozas bietet grosse Schwierigkeiten. Was in dieser Beziehung bisher publicirt wurde, ist wenig befriedigend, namentlich das „Naturrecht“ unseres Philosophen und sein Verhältniss zu Hobbes wird bisher nicht richtig gewürdigt. Ich hoffe bald in der Lage zu sein, meine Auffassung dieser Fragen dem wissenschaftlichen Publikum vorzulegen.

So wenig daher auch die bisherige Literatur über Spinozas Staatslehre in meinen Augen genügt: so schlimm steht es denn doch nicht, dass man sich auf obskure Doctor-Dissertationen berufen müsste, wie dies Herr Meijer thut, um eine bestimmte Ansicht bekräftigt zu finden. Er citirt auf S. 4 die Arbeit eines Herrn Josef Hoff über die Staatslehre Spinozas. Ich habe mir diese Dissertation angeschaut und kann nur sagen: es lohnt nicht die Mühe. Die Behauptung Hoffs, dass Spinoza im Gegensatze zu Machiavelli nicht aus historischer Factis, sondern aus metaphysischen Gründen seine politischen Lehren abgeleitet habe, welcher Herr

Meijer die Ehre eines Citats erweist, ist natürlich abgeschrieben, und zwar aus den Erläuterungen v. Kirchmanns zum politischen Tractat. Dieser nennt Spinoza einen Stubengelehrten, dem die Erfahrungen und Geschichtskenntnisse eines Macchiavelli vollständig fehlen. Wer sich aber über die Staatslehre unseres Denkers informiren will, dem stehen doch schon bessere Hülfsmittel zur Verfügung; ich nenne Kuno Fischers Spinoza, P. Janet, Histoire de sciences politiques, F. Pollock, Spinoza, Sigwart, Spinoza und Hobbes u. s. w.

So viel über die principielle Frage. Im Folgenden sollen die einzelnen Differenzpunkte einer näheren Prüfung unterzogen werden.

Spinoza und die Collegianten.

Dass der Philosoph im Kreise der Collegianten zu Amsterdam und Rynsburg viel verkehrte und dass aus ihrer Mitte seine besten Freunde hervorgingen, konnte Herr Meijer natürlich nicht in Abrede stellen. Er giebt auch zu (S. 24), dass es zahlreiche geistige Berührungspunkte gab. Es sei nicht unmöglich, dass die Collegia in Amsterdam durch Spinoza ihren wissenschaftlichen Charakter bekommen haben und dass die ersten Capitel des theol.-pol. Tractats in ihren Kreisen entstanden sind (S. 25). Er erkennt an, dass die Redefreiheit, das Grundprincip der Collegianten, in jenem Tractat die beste Vertheidigung gefunden habe, endlich dass die Opposition gegen einen bevorrechten Priesterstand Beiden gemeinsam war, duldeten doch die Collegianten nicht einmal die Anstellung von Predigern in ihrer Gemeinde (S. 17).

Allein es giebt nach Ansicht des Herrn Meijer Grenzen, welche Spinozismus und Christenthum unbedingt von einander scheiden (S. 24). In dieser Ansicht ist Wahres mit Falschem vermischt. Es kommt sehr darauf an, mit welchen Augen man den Spinozismus betrachtet und was man unter Christenthum versteht. Es kommt ferner sehr darauf an, ob man den Spinoza der „Ethik“ oder den Spinoza des „theologisch-politischen Tractats“ in Betracht zieht. In diese Dinge ist jedoch Herr Meijer nicht tiefer eingedrungen; er gelangt daher zu ganz unrichtigen Ergebnissen.

Ich werde dies alsbald nachweisen. Vorher möchte ich aber eine oft wiederkehrende Redewendung beleuchten, dass sich nämlich Spinozas Freunde von ihm mit Entsetzen abgewendet haben, sobald von religiösen Dingen die Rede war. Es wäre eine psychologische Merkwürdigkeit Jemand eine treue lebenslängliche Freundschaft zu beweisen, dessen Lehre man verabscheut, durch den man sich in den heiligsten Gefühlen verletzt fühlt. Da hätte Herr Meijer doch etwas kräftigere Beweise vorbringen müssen, um eine so unwahrscheinliche Behauptung glaubhaft zu machen. Er beruft sich auf den Briefwechsel Spinozas mit Oldenburg, der aber nichts beweist, da doch Oldenburg kein Collegiant, sondern ein strenggläubiger Protestant war; von einem Abscheu vor Spinozas Lehren habe ich aber selbst hier nichts entdecken können. Herr Meijer beruft sich ferner auf Bredenburg, der sich öffentlich gegen den Vorwurf des Spinozismus vertheidigt hat. Allein Bredenburg sagt doch nur, dass der christliche Glaube mit den Lehren Spinozas verträglich sei.

Und wenn sonst öffentliche Erklärungen gegen unseren Philosophen auch bei seinen Freunden vorkamen, kann das beweisen, dass sie auch innerlich seine Lehre missbilligten? Hier muss man doch mit der menschlichen Schwäche rechnen; Spinozas Schriften waren verboten und die Anhängerschaft brachte Gefahr; sind doch aus diesem Grunde viele Briefe vernichtet oder verstümmelt worden.

Herr Meijer setzt die Lehre Spinozas als bekannt voraus (S. 21) und deducirt nun aus ihr einen unüberbrückbaren Gegensatz zu den Collegianten. Da wollen wir nun der Reihe nach das Christenthum dieser Gemeinden und dann die Stellung Spinozas zur Offenbarung und zu Christus betrachten.

Das Christenthum der Collegianten.

Herr Meijer bemüht sich eine zusammenfassende Darstellung der Ideen zu geben, welche die „Rynsburg'sche Vergadering" beherrschten. Soweit es sich um die negative Seite ihrer Bestrebungen handelt, ist seine Schilderung vollständig gelungen. Die Collegianten anerkennen keine festgestellte documentierte Con-

fession (S. 5). Sie verurtheilen das Treiben der Confessionellen als mit dem Wesen der Reformation in Widerspruch stehend; sie sind Feinde jeder Dogmatik (S. 6). Von den Mystikern und Quäkern unterschieden sie sich dadurch, dass sie nicht an eine ununterbrochene Inspiration glauben, sie protestieren gegen jede Priesterherrschaft und gegen jeden Glaubenszwang (S. 7); ob man zu einer Kirche sich bekannte oder nicht, war den Collegianten einerlei (S. 12). Sie wollen Niemand ihre Meinung aufdrängen (S. 14). „Entweder Rom oder Rynsburg", sagt einer der Collegianten; „entweder die Bestimmung der Glaubenslehre einem Oberhaupte überlassen oder einem Jeden die Freiheit gegönnt, zu sagen, was er davon hält" (S. 15). Das freie Sprechen war das Fundament ihrer Vereinigung (S. 19).

Minder überzeugend ist der Versuch des Herrn Meijer, einen positiven Inhalt der Collegianten-Religion festzustellen. Er ist sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe bewusst, glaubt aber doch, dieselbe durch Zusammenstellung von überlieferten Aussagen der Collegianten lösen zu können (S. 5). Er spricht von einem „unausgesprochenen aber von Allen unbestrittenen Glaubensbekenntniss" (S. 11); ein Bekenntniss, das man nicht ausspricht, ist jedoch eine schwer zu fassende Vorstellung. Wie ist damit der Satz auf S. 20 zu vereinigen: „eine Collegiantenconfession kann ex rei natura nicht geboten werden; sie würde eine contradictio in adjecto darstellen"?

Doch lassen wir vorläufig von diesen principiellen Bedenken ab und sehen wir, was Herr Meijer als gemeinsamen Glaubensgrundsatz der Collegianten gefunden zu haben glaubt. „Sie meinten in der vorhandenen Offenbarung Alles zu haben, was zur Seligkeit nothwendig sei." Alle bekannten, dass Jesus war der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (S. 11). „Die heilige Schrift als einzige regula fidei und das Abendmahl aller Gläubigen als Symbol ihrer Gemeinschaft, das ist also der Inhalt des Glaubens der Collegianten" (S. 13). Schön! Wenn nun Jemand im Kreise der Collegianten aufgestanden wäre und gesagt hätte: Ich glaube an die Göttlichkeit der Bibel, aber ich behalte mir vor, zu untersuchen, worin diese Göttlichkeit besteht; ich werde feststellen,

was in der heiligen Schrift nur der Fassungskraft bestimmter Völker und Zeiten angepasst ist; ich weiss, dass Christus Gottes Sohn genannt wird, aber nach meiner Ansicht nur, weil sich in ihm wie sonst niemals Gottes Weisheit offenbart hat; ich meine, dass der Satz des Evangelisten, das Wort ist Fleisch geworden, nur bildlich zu verstehen sei u. s. w. (der Betreffende hätte z. B. Spinoza heissen können); ich frage, hätte die Rynsburger Vergadering diesen Mann hinausweisen, ihm sagen können: „Du gehörst nicht zu uns.“ Niemals! Denn wie die heilige Schrift zu interpretiren sei, konnte nach dem Grundprincip der Collegianten nicht autoritär festgestellt werden. Es war daher nur ein Zufall, dass wie Herr Meijer berichtet (S. 13) die meisten(!) Collegianten die apostolischen Glaubensartikel anerkannten[4]).

Der theologisch-politische Tractat und das Christenthum.

Herr Meijer legt seiner Charakteristik Spinozas die „Ethik“ zu Grunde, in ihr ist, wie richtig bemerkt wird, von Offenbarung keine Rede (S. 24). Wer den Philosophen in seiner abschliessenden Gedankenwelt darstellen will, muss darauf Gewicht legen; wer jedoch die geistige Entwicklungsgeschichte im Auge hat, darf sich darauf nicht beschränken. Es ist ein ganz vergeblicher Versuch, den Gott der „Ethik“ mit dem Gotte des „Tractats“ zu identificiren; es ist unmöglich, das was hier Spinoza über Christus und die Offenbarung sagt, mit den Lehren jenes Hauptwerkes in Einklang zu bringen. Es bliebe nur der Ausweg, anzunehmen, dass unser Philosoph im Tractate unaufrichtig gewesen sei, die Dinge nur ironisch gemeint habe u. dgl., was auch schon behauptet wurde. Wer jedoch den Tractat unbefangen liest, muss diese Behauptung als völlig unbegründet erachten; ganz abgesehen davon, dass der Charakter unseres Denkens eine solche Auffassung ausschliesst. Ich hoffe in dieser Frage Herrn Meijer auf meiner Seite zu haben, da er stets mit den Ausdrücken höchster Ver-

---

[4]) Ich hoffe dass man diese Bemerkungen nicht dahin verstehen wird, als ob ich den Collegianten einen Vorwurf machen wolle; mir ist es nur darum zu thun den wirklichen Sachverhalt festzustellen.

ehrung von Spinoza spricht. Dann wäre es aber seine Pflicht gewesen, jenen Gegensatz nicht zu verschweigen. Es durfte nicht die erst spät vollendete Ethik, sondern der Tractat herangezogen werden, mit dessen Ausarbeitung Spinoza gerade während seines Aufenthaltes in Rynsburg im Kreise der Collegianten beschäftigt war.

Ich bitte nun folgende Stellen unseres Tractates zu würdigen, Stellen, die ich aufs Geradewohl herausgreife, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen. In dem Glaubensartikel der „allgemeinen Religion", welche Spinoza im 14. Capitel vorschlägt, heisst es unter Punkt 7: „Endlich verzeiht Gott dem Reuigen seine Sünden, denn es ist Niemand ohne Sünde; ohnedem müsste also ein Jeder an seinem Heile verzweifeln und wäre kein Grund, Gott für barmherzig zu halten. Wer dagegen fest glaubt, dass Gott in seiner Barmherzigkeit und Gnade, mit der er Alles leitet, den Menschen ihre Sünden vergiebt, wird dadurch in seiner Liebe zu Gott mehr gehoben; er kennt in Wahrheit Christus im Geiste und in ihm ist Christus." In der „Ethik" aber ist bekanntlich die Reue ein Affect des Leidens und wird daher missbilligt. Ein Gott, der die Sünden verzeiht, fällt ganz aus dem System heraus, das deus sive natura an die Spitze stellt.

Ueber die Offenbarung sagt unser Tractat nicht bloss, wie Herr Meijer (S. 24) meint, dass sie für die meisten Menschen von Interesse sei, sondern es heisst im 15. Capitel, dass die Offenbarung nothwendig gewesen sei, ja dass wir an dem Heile beinahe aller verzweifeln müssten, wenn wir die Zeugnisse der hl. Schrift nicht hätten.

Ueber Christus finden sich folgende Aussprüche: „Die Weisheit Gottes hat in Christus menschliche Natur angenommen und Christus ist das Heil der Welt gewesen. Ueber das, was einige Kirchen über Christus festsetzten, will ich nicht sprechen, es auch nicht bestreiten, denn ich gestehe offen, dass ich es nicht verstehe. Was ich hier behauptet habe, entnehme ich aus der Bibel selbst." „Ich behaupte daher, dass ausser Christus Niemand die Offenbarungen Gottes anders als mit Hülfe der Einbildungskraft em-

pfangen hat. (Cap. I). „Gott hat seinen Christus allen Völkern geschickt, um sie alle gleich aus der Knechtschaft des Gesetzes zu erlösen, lehrt Paulus, also genau dasselbe, was ich behaupte“ (Cap. III). „Christus war nicht sowohl Prophet als der Mund Gottes“ (Cap. IV). Ueber die Apostel äussert sich Spinoza dahin, „dass sie nicht bloss die Kraft empfangen haben, die Geschichte Christi als Propheten zu predigen, d. h. mit Zeichen zu bekräftigen, sondern auch etc. (Cap. XI). Von den christlichen Gebräuchen wie die Taufe, das Abendmahl, die Feste und anderes sagt er (Cap. V), dass sie nur als äusseres Zeichen der allgemeinen Kirche eingesetzt sind, aber nicht, um zur Seligkeit beizutragen.

Ich schliesse hier gleich an, was die Collegianten über die heiligen Gebräuche dachten. „Das Abendmahl allen Gläubigen als Symbol ihrer Gemeinschaft“ bezeichnet Herr Meijer selbst (S. 13) als ihre Auffassung. Hinsichtlich der Taufe fügt er hinzu, dass sie nicht gefordert wurde, „die Taufe gehörte, wie Christian Verburg sagte, nicht zu der Natur der Rynsburger Versammlung.“ Und da behauptet Herr Meijer, es sei nicht denkbar, dass Spinoza je das Abendmahl mit den Collegianten zu Rynsburg getheilt hätte!) (S. 24.) „Spinoza, von jüdischen Eltern geboren, nahm den christlichen Glauben an, ohne davon ein öffentliches Bekenntniss abzulegen“, sagt ein niederländisches Geschichtswerk [5]) und es dürfte damit das Richtige getroffen haben.

Der Briefwechsel mit Oldenburg.

Um seine These von der unüberbrückbaren Kluft zwischen Spinoza und den Collegianten ins rechte Licht zu stellen, beruft sich Herr Meijer auf die Stelle eines an Oldenburg gerichteten Briefes, welcher in der Haager Ausgabe der Werke Spinozas die Nummer 73 trägt. Ich habe schon oben bemerkt, dass Oldenburg kein Collegiant war, sondern „dem protestantischen Glauben in

---

[5]) Geschiedenis der nederlandsche Hervormde Kerk, citirt bei Antonius van der Linde, Spinoza S. 141.

aller Strenge und mit voller Ueberzeugung zugethan"[6]. Wenn daher auch eine tiefgehende Differenz vorhanden wäre, so würde daraus noch nicht folgen, dass sie auch gegenüber den Collegianten bestanden hat. Ueberdies ist zu bedenken, dass der fragliche Brief wahrscheinlich aus dem Jahre 1675 stammt, also aus einer Zeit, wo die „Ethik" schon ihre definitive Gestalt angenommen hatte, wo seit der Publication des theol. Tractats 5 Jahre, seit seiner Ausarbeitung 10 Jahre verflossen waren. Meine Behauptung von der innigen geistigen Gemeinschaft Spinozas und der Collegianten bezieht sich aber nicht auf diese späte Epoche, sondern auf die Zeit des Aufenthalts in Amsterdam und Rynsburg.

Ich könnte daher jenes Argument a limine abweisen. Allein meine Position ist so fest, dass sie auch diesen Angriff nicht zu scheuen hat. Ich werde also den citirten Brief, sowie die noch in Betracht kommenden Briefe 75 und 78 nach ihrer Stellung zur christlichen Lehre prüfen.

Im Briefe 73 sagt Spinoza nicht, dass er Gott andere Eigenschaften beilege als die christliche Religion, sondern als die neueren Christen (Christiani neoterici) und dass er sich dabei mit Paulus in Uebereinstimmung befinde. „Wenn indes Einzelne meinen, dass der theol.-pol. Tractat auf der Identität von Gott und Natur beruhe (wobei sie unter Natur eine Art Masse oder körperlichen Stoff verstehen), so sind sie gänzlich im Irrthum." Folgt eine Ausführung über die Wunden und daran schliessen sich Bemerkungen über Christus: „Hier muss man von dem ewigen Sohne Gottes d. h. von der ewigen Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen, hauptsächlich aber in der menschlichen Vernunft und vor Allen und am meisten in Jesus Christus offenbart hat, ganz anders denken." „Weil diese Weisheit, wie gesagt, durch Jesus Christus am meisten offenbart worden ist, deshalb haben seine Jünger gepredigt und gezeigt, dass sie sich des Geistes Christi vor den Anderen rühmen können". Dann erst folgt die Stelle, welche Herr Meijer allein citirt, nämlich das Bekenntniss,

[6]) J. v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinozas Briefwechsel S. 2.

die Menschwerdung Gottes nicht zu verstehen. Ich kann in derselben, wenn der ganze Zusammenhang betrachtet wird, nichts finden, was mit dem von jedem Dogma befreiten Christenthum der Collegianten unvereinbar wäre.

In dieser Beziehung muss doch daran erinnert werden, wie verschieden im Laufe der Entwicklung der christlichen Lehre die Gottessohnschaft aufgefasst worden ist. Man vergleiche z. B. die Formulirung, welch neuestens A. Harnack, der hervorragendste Kirchenhistoriker unserer Zeit, in seiner viel gelesenen Schrift „Das Wesen des Christenthums“ 3. Aufl. S. 81 giebt. „Die Gottes-Erkenntniss ist die Sphäre der Gottessohnschaft; sein Bewusstsein, der Sohn Gottes zu sein, ist darum nichts anderes als die praktische Form der Erkenntniss Gottes. Richtig verstanden ist die Gotteserkenntniss der ganze Inhalt des Sohnesnamens. Es ist aber hinzuzufügen: Jesus ist überzeugt, Gott so zu erkennen wie keiner vor ihm, und er weiss, dass er den Beruf hat, allen Andern diese Gotteserkenntniss und damit die Gotteskindschaft durch Wort und That mitzutheilen.“

Oldenburg ist freilich von einer solchen Auffassung der Gestalt Christi weit entfernt. Er dringt auf neue Erklärungen Spinozas, von dem er sagt, dass er der christlichen Religion wohl zugethan sei (Brief 74). Dieser antwortet ausführlich (Brief 75) und schliesst mit den Worten „Die Hauptsache ist, was Christus von sich gesagt, nämlich, dass er der Tempel Gottes sei, weil, wie ich oben bemerkte, Gott sich vorzüglich in Christus offenbart hat, was Johannes in seiner kräftigen Sprechweise so ausdrückt: „Das Wort ist Fleisch geworden.“ Auf die Anfrage Oldenburgs, wie Spinoza die evangelische Erzählung vom Leiden, vom Tode und der Auferstehung Christi auffasse, erwidert Spinoza (Brief 78): „Ich nehme mit Ihnen das Leiden, den Tod und das Begräbniss Christi in wörtlichem Sinne, aber seine Auferstehung nur im allegorischen Sinne.“

Diese Proben dürften wohl genügen, um darzuthun, dass Spinoza selbst noch in den letzten Jahren seines Lebens, als die

pantheistische Auffassung schon den Sieg errungen hatte, eine religiöse Ueberzeugung besass, welche ihn als nicht gänzlich ausserhalb des Christenthums stehend erscheinen lässt.

Christlicher Spinozismus.

Ich habe gezeigt, dass der theol.-pol. Tractat keineswegs unverträglich erscheint mit jener Auffassung des Christenthums, welche die Collegianten als Princip anerkannten, wenn auch in den Einzelfragen des Glaubens die meisten Rynsburger der reformirten Kirche näher gestanden haben als Spinoza. Ich habe ferner dargelegt, dass selbst der Briefwechsel mit Oldenburg keineswegs das Dilemma scharf hervortreten lässt: entweder Pantheismus oder christliche Offenbarung. Alles aber wird überboten durch die geschichtliche Thatsache, dass selbst nach dem Tode unseres Philosophen, als seine „Ethika" schon veröffentlicht war, noch eine grosse Anzahl tiefreligiöser Männer in zahlreichen Schriften die Lehren Spinozas nicht etwa bloss neben dem Glauben zuliessen, sondern mit der christlichen Dogmatik zu einem theologischen System zu vereinigen bestrebt waren.

Die grösste Verbreitung, welche der Spinozismus jemals gefunden hat, erfolgte in der Gestalt christlicher Lehre, und zwar in seiner Heimath, in den vereinigten Niederlanden. Spinozistische Grundsätze gingen in das Volksleben über; sie wurden nicht nur von den academischen Kathedern, sondern innerhalb der orthodox-reformirten Kirche von der Kanzel herab gelehrt[7]). Diese Thatsache, welche Herrn Meijer nicht unbekannt sein sollte, hat er nicht erwähnt; sie ist allerdings für seine Auffassung höchst unbequem.

Ich bin darauf gefasst, dass man die Bedeutung dieser merkwürdigen Erscheinung wird abschwächen wollen mit dem Argument, dass ja die officielle Landeskirche diese Richtungen nicht billigte. Allein was wird damit bewiesen? Es wurden doch auch die Arminianer, die Coccejaner und die Collegianten als heterodox angesehen, obwohl diese religiösen Gemeinden nach Ansicht des

[7]) A. v. d. Linde, Spinoza S. 134.

Herrn Meijer noch auf dem Boden des positiven Christenthums gestanden haben. Und wenn man ferner einwenden sollte, dass sich alle christlichen Anhänger Spinozas, die ich später erwähnen werde, geirrt haben, dass der Spinozismus unverträglich sei mit der christlichen Lehre, so erwidere ich darauf Folgendes: Das könnte zutreffend sein, ist aber für eine geschichtliche Betrachtung ganz irrelevant. Es kommt nicht darauf an, wie wir heute Spinoza verstehen, sondern wie er seinen Zeitgenossen erschien.

Der Ausgangspunkt der Abhandlung Herrn Meijers ist ja der, dass zwischen Spinoza und den Collegianten deshalb keine Wechselwirkung entstehen konnte, weil in der Hauptsache trotz mancher Berührungspunkte eine unüberbrückbare Kluft bestanden habe; man dürfe, sagt er, die Grenzen nicht verwischen, die Spinozismus und Christenthum unbedingt von einander scheiden (S. 24). Eine grosse Anzahl tiefreligiöser Männer, darunter reformirte Prediger, haben jedoch einen solchen Gegensatz nicht gefühlt. Ich nenne von ihnen nur Wilh. Deurhoff, A. Koerbagh, A. J. Cuffeler, H. Wayermars, B. Bekker; namentlich sind aber als Häupter ganzer Schulen von grösstem Einfluss gewesen, Fr. v. Leenhoff und P. van Hattem[8]). In zahlreichen Schriften haben sie bald mehr die rationalistischen, bald mehr die mystischen Lehren von Spinozas Ethik zu einem christlich-theologischen System ausgearbeitet. Die Einzelheiten kann man bei René Worms, La morale de Spinoza (Paris 1892) cap. XVI, bei Fr. Pollock, Spinoza his life and philosophy, London 1880 p. 375 ff., namentlich aber in dem schon citirten Werke A. van der Lindes nachlesen.

Der letztgenannte Schriftsteller, der sich keineswegs durch Unparteilichkeit auszeichnet, bemerkt am Schlusse seiner Darstellung (S. 170), dass die jetzt (1862) in Holland dominirende Theologie der Leydener Schule von einer strengen Prädestinationslehre ausgehe und zu einem entschieden pantheistischen Monismus gelange. „Es wäre daher“, sagt er mit Ingrimm „leicht aus den

[8]) Hattems bedeutendste Schüler sind J. Bril, M. Boems, D. Jans, G. Buijterdyck.

Quellen ein Buch über diese Theologie zu schreiben, mit dem für seinen Inhalt sehr passenden Titel: Spinoza redivivus."

Die Collegianten und die Demokratie.

Im theol.-polit. Tractat erscheint Spinoza als Anhänger der unmittelbaren Demokratie, er erklärt sie als die natürlichste Staatsform, als den Musterstaat. Ich habe in meiner citirten Festschrift versucht, eine Erklärung für diese auffällige Erscheinung zu finden und sprach die Vermuthung aus, dass hier der Ideenkreis der Collegiantengemeinde nicht ohne Einfluss gewesen ist. Herr Meijer bekämpft diese Hypothese in einer Weise, welche bei jedem Sachkundigen Erstaunen erwecken muss. Er stellt die Sache so dar, als ob ich die Collegianten als eine politische Partei bezeichnet hätte, welche in Holland die Volksherrschaft an Stelle des herrschenden aristokratischen Systems setzen wollte. Das ist mir natürlich nicht in den Sinn gekommen. Sie bildeten religiöse Corporationen, nicht politische Gemeinschaften. Allein in diesen zunächst politisch indifferenten Vereinigungen gelangten die beiden Grundgedanken der Demokratie, die Freiheit und die Gleichheit zum Ausdruck. Die Idee der Freiheit konnte wohl nicht schärfer formulirt werden, als in der „vrijheid van spreken" der Rynsburger Vereinigung. Die Idee der Gleichheit aller Glieder war aber dadurch realisirt, dass das Priesterthum in jeder Form zurückgewiesen wurde; die Anstellung von Predigern galt als unzulässig. Erscheint es da wirklich nicht nahe, diese Principien auch auf die politischen Gemeinwesen zu übertragen und zu lehren, „dass die ganze Gemeinschaft womöglich gemeinsam die Herrschaft führen muss, damit Jeder so sich selbst und Niemand Seinesgleichen gehorche"[9])? Wer freilich im todten Urkundenmaterial stecken bleibt, dem erscheinen solche psychologische Verknüpfungen unfassbare „Irrthümer".

Uebrigens ist Dasjenige, was mein verehrter Gegner über das Verhältniss der Collegianten zum politischen Leben vorbringt,

---

[9]) Spinoza, Tr. th. cap. V.

kaum ganz richtig. „Die politisch-religiösen Ideen der Collegianten waren wie die der Mennoniten, ausschliesslich verneinend und jeder Theilnahme an der Regierung abgeneigt. Wer zur Regierung gehörte, gehörte dieser Welt an, nicht der Gemeinde Christi“ (S. 27). Hier werden also die Collegianten und Mennoniten vollkommen gleichgestellt, während Herr Meijer auf S. 12 selbst berichtet, dass Bredenburg, einer der hervorragendsten Collegianten „der menisten leeren Tafel“ von sich gewiesen hat. Der Schluss aus dem Dogma der Mennonisten. bei denen, wie Herr Meijer meint, Graf Tolstoj seine anarchistische Lehre hätte schöpfen können, ist doch wohl nicht zwingend.

Auf S. 25 giebt ferner Herr Meijer zu, dass die ersten Capitel des theol. Tractats wahrscheinlich im Kreise der Collegianten entstanden sind. Und was lesen wir im 3. Capitel? „Kein besseres Mittel lehrt die Vernunft und die Erfahrung, als eine Gesellschaft mit festen Gesetzen zu bilden, einen bestimmten Landstrich einzunehmen und alle Kraft für die Gesellschaft gleich wie für einen Körper zu verwenden.“ In einer Gesellschaft von Anarchisten, wie es die Collegianten angeblich waren, muss eine solche Verherrlichung des Staates jedenfalls Entsetzen hervorgerufen haben! Vergeblich suchen wir allerdings in den Briefen Spinozas eine Spur jenes tiefen Gegensatzes.

Doch Herr Meijer behauptet wirklich, dass sich die Collegianten über Spinozas Lehre von der Staatsallmacht bis zum jus circa sacra entsetzt haben werden (S. 29). Da passirt ihm allerdings ein kleines Malheur. Er verwechselt das Staatskirchensystem, wie es Hobbes und Grotius formuliren, mit der Cultushoheit des Staates, welche der theol. Tractat zulässt. Nach Hobbes kann der Staat bekanntlich Gesetze über das Dogma erlassen und Grotius trieb, wie Herr Meijer auf S. 9 selbst berichtet, die „Staaten“ dazu an, alle Uneinigkeit in der Landeskirche mit Gewalt zu bekämpfen. Ist das aber auch die Lehre Spinozas? Wer den Tractat auch nur oberflächlich gelesen hat, weiss, dass unser Philosoph gerade das Gegentheil mit der grössten Energie und in bestrickender Form vertheidigt hat. Das 19. und 20. Capitel sind zu bekannt, als dass ich sie hier citiren müsste; ich

begnüge mich daher damit, eine Stelle zu erwähnen, welche bisher den meisten Forschern entgangen ist. Sie steht am Schlusse des 7. Capitels und lautet: „Da mithin Jedem das Recht der Gedankenfreiheit auch in Religionssachen zusteht und Niemand sich dieses Rechtes begeben kann, so hat auch Jeder das Recht und die Macht über Religion frei zu urtheilen und also auch sie für sich zu erklären und auszulegen. Denn die Macht der Gesetzesauslegung und die höchste Entscheidung über öffentliche Angelegenheiten steht der Obrigkeit nur zu, weil es sich dabei um das öffentliche Recht handelt. Deshalb muss aus gleichem Grunde die oberste Macht die Religion auszulegen und darüber zu entscheiden, dem Einzelnen zustehen, da es das Recht des Einzelnen ist.“

Ueber solche Ansichten werden sich die Collegianten schwerlich entsetzt haben; besser hätten sie ihr Princip auch nicht formuliren können.

Wie soll man aber erst zu folgendem Satze sagen, den Herr Meijer niederzuschreiben den Muth hat? „Wenn man Spinozas echte Geistesverwandte in politischer Hinsicht sucht, so wären diese vielmehr bei den Reformirten zu suchen, beim Calvinismus, der damals in der Republik vorherrschte“ (S. 28). Man vergleiche dazu die bei Freudenthal[10]) unter Nr. 31—91 abgedruckten Beschwerden der Kirchenräthe und die Synodalbeschlüsse der Landeskirche betreffend die verderblichen Lehren des theolog.-polit. Tractats. Jedes weitere Wort wäre Verschwendung.

Wandlungen in der Staatslehre Spinozas.

Herr Meijer meint (S. 28), dass die Ermordung der Brüder de Witt Spinoza nicht von der Democratie entfernt habe. Das ist insofern richtig, als Spinoza sich schon längst von ihr abgewendet hatte[11]). Allein dieses traurige Ereigniss verstärkte seine Abneigung

[10]) Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Leipzig 1899.

[11]) Es war, wie ich a. a. O. ausführte, der Verkehr mit Jan de Witt und die gereifte politische Einsicht, welche diese Wendung herbeiführte.

gegen die Volksherrschaft. Diese Behauptung welche ich (a. a. O. S. 36) zunächst nur als eine psychologische Nothwendigkeit aufgestellt hatte, erfährt nunmehr ihre volle Bestätigung durch die Mittheilung aus Leibnitz' Papieren, publicirt bei Freudenthal S. 210 Nr. 11: „J'ay passé quelques heures après diner avec Spinoza. Il me dit, qu'il avait esté porté, le jour des massacres de M. M. de Witt de sortir la nuit et d'afficher quelque part, proche du lieu (des massacres) un papier, où il y aurait „ultimi barbarorum"! Mais son hôte lui avait fermé la maison pour l'empêcher de sortir car il se serait exposé à être déchiré".

Sollte wirklich Spinoza diese Volksmassen, welche er als die äussersten Barbaren bezeichnet, als die würdigen Träger der Staatsgewalt angesehen haben?

Doch Herr Meijer beruft sich auf eine Stelle im tractatus politicus[12]), welche angeblich beweisen soll, dass Spinoza ein Anhänger der Demokratie geblieben sei. Auch dieses Argument ist vollkommen missglückt. Spinoza kritisirt hier allerdings die holländische Verfassung. Allein er tadelt an ihr nicht, dass sie aristokratisch sei, sondern etwas ganz anderes.

„Die Holländer haben es zur Erlangung ihrer Freiheit für genügend erachtet, den Reichsgrafen zu beseitigen und den Reichskörper des Hauptes zu berauben, ohne sonst an Umgestaltung des Regiments zu denken; vielmehr blieben alle Glieder desselben in der früheren Verfassung, so dass die Grafschaft Holland ohne Grafen, wie ein Körper ohne Haupt und die Staatsgewalt selbst ohne Namen blieb. Es kann deshalb nicht auffallen, wenn die meisten Unterthanen nicht wussten, bei wem die höchste Staatsgewalt sich befand. Und wäre dies auch nicht der Fall, so war doch die Zahl der wirklichen Inhaber der Staatsgewalt zu klein für die Regierung des Volkes und die Niederhaltung ihrer mächtigen Gegner. So kam es, dass Letztere ihnen ungestraft nachstellen und zuletzt sie beseitigen konnten. Der rasche Umsturz der Verfassung ist deshalb hier nicht daher gekommen, dass man seine

[12]) Cap. 9 § 14.

Zeit unnütz in Berathungen verschwendet hat, sondern weil die Staatsverfassung missgestaltet und der Regierenden zu wenig waren."

Spinoza tadelt also ein Doppeltes: die mangelnde Konsequenz in der Ausbildung des aristokratischen Princips und die zu geringe Zahl der herrschenden Patrizier. Man hätte in der Verfassung ausdrücklich die „Staaten" d. h. die Stände als Träger der Souveränität bezeichnen und ihre factische Macht durch Heranziehung grösserer Gruppen von Rittern und Bürgern vermehren sollen. An eine Herrschaft der unteren Volksklassen denkt er jedoch nicht im mindesten; ihm erscheint die aristokratische Föderativ-Republik die für sein Vaterland geeignete Verfassungsform. Das wird Jedem klar der auch nur flüchtig das 8. und 9. Capitel des politischen Tractats studirt. Hierbei legt Spinoza allerdings grosses Gewicht auf die Einführung von Milizheeren und er trifft damit den schwächsten Punkt in der politischen Thätigkeit Jan de Witts, die Vernachlässigung der Landmacht. Dieser Fehler des bedeutenden Staatsmanns war in der That die Ursache der furchtbaren Bedrängniss, in welche die Niederlande durch den Angriff Ludwig XIV. gerathen sind und die Ursache des Unterganges der aristokratischen Herrschaft.

Spinozas Kritik richtet sich also durchaus nicht gegen die Aristokratie als solche, sondern nur gegen die mangelhafte Ausgestaltung, welche sie in den Niederlanden erhalten hatte. Wenn hierüber noch ein Zweifel bestehen könnte, so muss er verstummen angesichts der folgenden Aeusserung des Philosophen: „Da ich nun gezeigt habe, dass die Verfassung beider Arten des aristokratischen Regiments sowohl mit der Vernunft als mit den allgemeinen Trieben der Menschen übereinstimmt, so kann ich behaupten, dass, wenn irgend ein Regiment, sicherlich dieses von ewiger Dauer sein werde und dass keine innere Schuld, sondern nur ein unvermeidliches äusseres Unglück es zerstören kann" (Tr. pol. X § 9)[13].

[13]) Dem steht nicht entgegen was im pol. Tr. Cap. XI § 2 über die Demokratie gesagt ist, da hier ein ganz eigenartiger Begriff der Demokratie vorausgesetzt ist.

Ich war daher vollkommen berechtigt, von „Wandlungen in der Staatslehre Spinozas“ zu sprechen; dies um so mehr, als die Werthschätzung der Staatsformen durchaus nicht den einzigen Gegenstand dieses veränderten politischen Denkens bildet. Vielmehr zeigt sich auch in der Auffassung des Staatsvertrages, in den Ansichten über den Zweck des Staates, in der Formulirung der religiösen Toleranz eine bedeutende Verschiedenheit zwischen dem politischen und dem theologisch-politischen Tractate, wie in meiner Festschrift ausführlich gezeigt worden ist. Diese Dinge erwähnt Herr Meijer gar nicht, so dass der Leser den Eindruck erhalten muss, als ob es sich bloss um den Gegensatz zwischen demokratischer oder aristokratischer Gesinnung gehandelt hätte.

Aber auch für jene andern „Wandlungen“ bietet meine Milieu-Theorie die einzig mögliche Erklärung. Wenn z. B. Spinoza in einer berühmt gewordenen Stelle des theologisch-politischen Tractates die „Freiheit“ im politischen Tractate, hingegen die „Sicherheit“ als Zweck des Staates bezeichnet, wie anders ist dies zu begreifen, als indem jene Schrift in einer Zeit gefestigter politischer Verhältnisse, diese Abhandlung während des Kriegszustandes und schwerer innerer Verwicklungen verfasst ist? Wo alles schwankt, lernt man die Sicherheit als höchstes Gut schätzen; zur Zeit des ruhigen Geniessens erblüht der Gedanke der Freiheit.

Wenn Herr Meijer den Einfluss der Umwelt auf Spinozas politische Ansichten bekämpft, so wäre er wohl verpflichtet gewesen eine bessere Erklärung an Stelle der meinigen zu setzen. Das hat er aber nicht gethan. Die wenigen Bemerkungen, die er dieser wichtigen Frage widmet, dürften jedoch kaum Jemanden befriedigen. So will er allenfalls die Gesetzgebung und Staatseinrichtung der Hebräer als historische Schablone Spinozas gelten lassen. Nun ist es ja richtig, dass der theol.-polit. Tractat die jüdische Geschichte kritisch behandelt. Aber von der Theokratie — als solche hat Spinoza das Reich der Juden richtig charakterisirt — zur Demokratie in einer Formulirung, wie sie später erst Rousseau wieder aufstellte, liegt ein Abstand, der jede Entlehnung ausschliesst. Dort ein Gottesstaat, auf einen Vertrage mit Gott beruhend, von Hohenpriestern gelenkt, mit dem bevor-

rechteten Stamm der Leviten und hier ein Musterstaat, „wo die Herrschaft bei Allen ist und die Gesetze nach allgemeiner Uebereinstimmung erlassen werde“[14]) — man vergegenwärtige sich nur diesen Gegensatz und wird wohl jede weitere Bemerkung für überflüssig halten.

In der Meinung des Herrn Meijer, Spinoza sei der Demokratie treu geblieben, liegt übrigens eine völlige Verkennung der damaligen politischen Situation Hollands. Die unteren Volksklassen standen auf Seite der orthodoxen Geistlichkeit; die freie Forschung hatte ihre mächtigste Stütze in der Regierung Jan de Witts, des Führers der Ritter und Patrizier. Von ihm wurde, wie wir jetzt erfahren[15]) Spinoza zuweilen „invitirt und in rebus ad statum pertinentibus consultirt, als worin er sehr scharfsichtig gewest.“

Spinozas Literaturkenntniss.

Herr Meijer wirft mir schliesslich vor, dass ich gesagt hätte, Spinoza war in den Classikern schlecht bewandert und hätte seine politischen Vorgänger nicht gekannt (S. 27). Hier schreibt Herr Meijer offenbar nur aus einer dunklen Erinnerung, nicht aus einer wirklichen Lectüre meiner Abhandlung. Eine solche Behauptung, wie sie mir imputirt wird, habe ich nicht aufgestellt. Ich sprach nicht von den Classikern überhaupt, sondern nur von den griechischen Autoren; auch stellte ich selbst deren Kenntniss nicht in Abrede, sondern behauptete nur, dass er diese griechischen Autoren nur aus zweiter Hand gekannt habe. Als Beweis führte ich an, dass Spinoza nach seinem eigenen Geständnisse der griechischen Sprache nicht vollkommen mächtig war; charakteristisch schien mir ferner, dass er den bekannten Ausspruch des Aristoteles von Zoon politikon als eine Lehre der Scholastiker bezeichnet (tr. pol. II § 13). Der Bestand der Bibliothek Spinozas, welchen ich übrigens zur Zeit meiner Abhandlung gar nicht kennen konnte, zeigt, dass Plato und alle griechischen Autoren bis auf Aristoteles fehlen; ob es sich aber hier nicht bloss um eine la-

---

[14]) Tr. theol. cap. V.

[15]) Aeusserung Bayles über Spinoza bei Freudenthal, S. 230.

teinische Uebersetzung handelt, kann ich nicht bestimmt angeben[16]). Jedenfalls finde ich nicht, dass der politische Tractat von Aristoteles' Politik erheblich beeinflusst worden sei.

Ich habe ferner nirgends gesagt, dass Spinoza seine politischen Vorgänger nicht gekannt habe. Ich wies vielmehr ausdrücklich auf Hobbes und Machiavelli hin und bemerkte hinsichtlich Grotius, dass er ihm keine Aufmerksamkeit geschenkt habe. Das halte ich auch vollständig aufrecht, denn weder das sog. Naturrecht Spinozas noch seine Ansicht über das Völkerrecht zeigen die Spuren des berühmten Werkes von Grotius „de jure belli ac pacis", das sich, nebenbei bemerkt auch gar nicht in der nachgelassenen Bibliothek Spinozas vorfindet[17]).

Es ist richtig, dass unser Philosoph das Citiren nicht liebt, und dass er mehr Literaturkenntnisse besass, als davon äusserlich hervortritt. Es fehlte ihm auch nicht an geschichtlichen Kenntnissen. Allein ich habe es nur als unwahrscheinlich bezeichnet, dass Spinozas Vertretung der absoluten Demokratie im theol. Tractate einen geschichtlichen Ursprung hat, da er die bedeutendste Verkörperung jener Staatsform, die griechische Demokratie, mit keiner Silbe erwähnt.

Wenn schliesslich (S. 29) Herr Meijer erklärt, dass Spinoza, ohne die Geschichte gering zu schätzen, seine Staatslehre aufgebaut hat aus seiner tiefen Kenntniss der menschlichen Natur und dem Wesen der Gesellschaft, so stimme ich ihm gerne zu. Allein damit ist es ganz verträglich, dass er sich hinsichtlich einzelner Postulate der Politik von seiner Umgebung und seinen Erfahrungen beeinflussen liess; daraus wird ihm kein Verständiger einen Vorwurf machen.

---

16) Es heisst bei Freudenthal S. 160 Nr. 12, Aristoteles 1548 vol. 2." Vgl. auch daselbst S. 226 die Aeusserung des Verlegers Spinozas über seine mangelhafte Kenntniss des Griechischen.

17) Nur die theologischen und kirchenrechtlichen Schriften des „Vaters des Naturrechts" finden sich im Inventar.

XI.

French Philosophy in the Nineteenth Century.

With Special Reference to some Spiritualistic Philosophers

by

Dr. **James Lindsay,** Kilmarnock.

French philosophy in the nineteenth century, while making its own all rich material like that furnished by Kant and Hegel, has not failed to maintain its own continuous character and distinctive features. Its Cartesian spirit has been as clearly manifest in the nineteenth as in the seventeenth and eighteenth centuries. A dominant spiritualism pervaded the philosophy of the seventeenth century, wherein speculative reason had finally cast off Scholasticism. Materialism and Sensism found vogue in the eighteenth century. The philosophy of the nineteenth century in France is a return to the spiritualism of the seventeenth century. In the first half of the nineteenth century, philosophy in France was largely concerned with questions of social reform and political philosophy. These were often courageously and suggestively dealt with. Philosophical Traditionalism, as represented by De Maistre and De Bonald, Lamennais and Ballanche, looked on the critical spirit as one of danger. They urged, in ways extravagant enough, submission to the Church. Tradition, authority, and social life they set up as counteractives to individualism and anarchy. Saint Simon proclaimed a collectivism of his own, and the need for a

learned and skilful clergy. Fourier propounded his "phalansteries", and dreamed dreams of an harmonious society wherein organization should beget a happiness perfect and complete. Then came Comte denouncing all these endeavours as vitiated by the fact that an all-convincing social science—a science of practical politics—had not first been formulated. It was on the heights of such positive social science Comte hoped to gain a view-point which should embrace not only the good in the eighteenth century philosophy, as handed on by Condorcet, but also whatever of truth might reside in it after the damaging assaults of De Maistre on its negative character. Comte thus became the completer of Descartes, who had done so much to foster the positive spirit. A reform in philosophic method was the fundamental notion of Positivism. It was precisely Comte who first understood the scientific issues and realised the changed conditions of philosophy. He saw that philosophy may no more seclude herself in abstract thought, and construct theories to which facts must bend. Comte, realising the proud security whence the positive sciences now scrutinize the results of speculative philosophy, makes the creation of a positive social science constitute the fundamental unity of the whole philosophical system. The conception of a social evolution—of humanity as a developing organism—is set forth by Comte in the "Positive Politics", but had already been dimly apprehended by Condorcet. The historic evolution set forth by Comte is in marked contrast to Hegel's, since it is external—an exterior procession in fact—in place of the Hegelian development of spirit from within. A positive theory of knowledge could not, in his view, be separated from this new science of his, with its not very pleasing name of Sociology.

To every branch of knowledge he would apply one and the same method. And the method is no sooner found than the philosophy is formed. Now, it is obvious that, in treating the transcendental as inaccessible to the intellect, Comte made his system defective and incomplete. He saw but one side of the shield, as Spencer has seen the other. And it is a logical weakness to treat humanity as an organism without extending the organic idea to

the medium and conditions under which the social life of humanity is developed. Man or mind individual Comte would construe through humanity, rather than humanity through individual mind. The individual is for him only an "abstraction", and exists only through universal humanity. Humanity is for him supreme moral end, but he certainly unfolded no proper and universally related moral system. Whatever difficulties may attend the pursuit of an absolute philosophy, these we certainly prefer to a system which, like that of Comte, deceives itself as to what is divine, disbelieves the relatedness of the universe that stands over against man, and destroys its unity by treating the part as the whole. Even precursors of the positive philosophy, like Descartes and Bacon, were not able to resist the craving for an "absolute" knowledge. Among those he most deeply influenced were Littré and Hippolyte Taine. Vain and preposterous as have been the attempts to take Comte's system in lieu of the great philosophies of the absolute, these attempts derogate not from the highly meritorious services Comte rendered. These are evidenced by the fact that over the broad realms of philosophical, historical, and scientific research, the spirit of his doctrine may everywhere be found today as a deep, pervasive influence. For no one in the century, perhaps, may be so truly claimed the merit of having propounded a new system as for Comte.

In the latter half of the nineteenth century, philosophy in France presents a somewhat striking contrast to what we see in the first half of the century. This is in respect of the fact that it presents no school so dominating and centralising in influence as Eclecticism was about the year 1830. Now the influence of Kant is felt, and now that of Leibniz and Schelling. At other times evolutionary tendencies are manifest, due to the theories of Lamarck and Spencer, while at yet other points of time Comtean influences come into view. To this we shall return later.

It was as succeeding the destructive and passionate criticism of the eighteenth century that Maine de Biran became one of the founders of Spiritualism in France. Theirs was a spiritualism becoming enough, no doubt, but lacking in the ferment of life.

In the hands of Biran and Royer-Collard it soon became an official spiritualism. Maine de Biran did not profess to find the absolute. He kept sure foothold on experience. He distrusted the idea of substance, which, in the philosophy of Descartes, had tended towards pantheism. He made for himself, in the end, a kind of via media between Stoicism and Christianity. The former he supposed to make too much of man's will, and the latter too little.

Maine de Biran was followed by his devoted disciple Cousin, famed for his wide Eclecticism. Other founders of spiritualism were such disciples of Cousin as Jouffroy, Saisset, Vacherot, Janet, Garnier, Ravaisson, Jules Simon, Damiron, Franck, and brilliant essayists like Caro and Bersot. Cousin's method is eclectic, but spiritualism is the soul of his system. His morality is exactly that of spiritualism, mediate and traditional. His Eclecticism was clearly not that of piecing together parts of other systems; that is just what it was not. It professed to base itself on observation and induction, to arrive at unity "solely by the aid of the experimental method". Of course, this method, in resting on observation that is complete, will include the truth in other and less complete systems; therefore does Cousin choose to call his method eclectic. So his Eclecticism has to do with the teachings of historical philosophy, as well as with the facts of consciousness. And, as matter of fact, he soon brought into his brilliant teachings —for he was the most influential French philosopher of the century—elements that stood in irreconcilable contradiction to each other. The truth is, he was unable to abide faithful to his own method, and to carry analysis to its furthest possibilities.

Eclectic spiritualism waned after Cousin. Even Jouffroy, with soul athirst for certitude, did not find in the teachings of his master perfect satisfaction. Jouffroy made man the centre of his philosophical studies, and made will central in man. Man is a free force; to him there is an order universal and impersonal in God; all morality for him consists in respect for this universal order. The psychology of Cousin and Jouffroy, based on observation

by means of consciousness and reflection, was used in support of a spiritualistic metaphysic.

Vacherot sat loosely to Eclecticism, and was not afraid to deal with the metaphysical problems in the attempt to found a new spiritualistic school. The idea of perfection, the conception of the infinite, the notion of the ideal, were all handled by Vacherot, who held perfection to be incompatible with real existence. Vacherot had a spiritualistic bent, and, after Cousin, tended to give an ontological turn to psychology. It has been, for him, rather unsympathetically put that "the idea of perfection is God, but that perfection has no existence". Caro has dealt with Vacherot's positions in severely critical fashion, leaving him only a shadowy deity—a figment of the imagination. The infinite is, with Vacherot, simply the all—the all or nothing. The deity of Vacherot's idealism is, when developed, merely an ideal one: he cleaves to the notion of a perfect deity who does not really exist, for a true God cannot, with him, be living and real! Caro contends, on the other hand, that a God who does not exist is no God at all. As against Vacherot's contention that he yet guards the objective reality of deity as perfectly independent of the mind, Caro retorts that Vacherot's God—as the Supreme Ideal—is a purely abstract and subjective conception, the mere product of human reason, the pure and simple result of our own intellectual operations.

Saisset has rendered manifest how the personality of God is maintained by pantheism always and only at the expense of personality in man.

Paul Janet has been a steadfast supporter of Eclecticism, and has laid down a morality which is a variation on the motives of Kantian duty, coupled with a doctrine of final causes.

Damiron, as a moralist of the school of Cousin, rejected *a priori* every system that did not comport with faith in the beautiful, in God, and in the future life.

From various sides we see metaphysical speculation gradually asserting itself in the latter half of the century against both Eclectic and Positivist tendencies. Ravaisson sought to establish

an aesthetic morality, based on the identity of the good with the beautiful. Influenced by Aristotle, Leibniz and Schelling, he shewed philosophical leanings to a metaphysical knowledge in which real being, or the absolute, is disclosed by an intuition of the reason. By such disclosure reason becomes linked to the absolute as true principle of all existence, beauty, and knowledge.

Again, Secrétan took up for the main principle of his philosophy the idea of God's absolute liberty, and founded thereupon an argument for liberty in man. The problems of evil and of divine personality did not escape him. But his pleadings for liberty constituted his deepest influence on French philosophic thought. Under Kantian inspiration, teachings like those of Lachelier and Boutroux have displayed idealistic tendencies. Boutroux has set forth the philosophy of contingency with great power, and made his influence felt beyond the bounds of France. This is a form of philosophic conception with which the twentieth century will have to reckon. Boutroux takes cognisance of the postulates and results of the positive sciences, and seeks to do full justice to reality. Renouvier is at once idealist and phenomenalist, and has proved an able philosopher. Renouvier has stood out as severe critic of eclectic spiritualism. He blames its method—or rather its lack of method—even more than its conclusions. Renouvier postulates a beginning for the world, holds the ascending series or infinite regress of causes to have had a first term, takes liberty and contingency to pertain to the world of phenomena, and thinks man's liberty and personality capable of being critically established. For Renouvier is nothing if not critical. His system he calls "Criticisme". It leans at points to Leibnizianism. His stand for individual freedom is a bold one. Pantheism and fatalism he would avoid by a rigid exclusion of the idea of substance. Conscience is for him the revelation of the absolute, and the main stress of his ethical teaching lies on duty. This form of Neo-Kantism has exerced great influence for good on French philosophic thought, under Renouvier, Brochard, Pillon, and Dauriac. As "Criticisme", it may be allowed to have made,

in certain critical aspects, an advance (as idealistic phenomenalism) on the older metaphysics.

Fouillée has propounded a system of philosophy which has the great merit of being broad, comprehensive, and consistent. Its dominating idea is that of the idées-forces. In his view, an idea is not a mere reproduction or representation in the mind of some object outside itself, but is at the same time a force working for its own realisation. In this way ideas are real factors in our mental evolution, for they condition actual changes wrought within us. Not only so, but they have consequential effects on the world without us, as we give them outlet in our outward actions. The bold and striking conception of Fouillée is that the idea is a form of volition as well as of thought: it is, on his precise shewing, no longer a form, but an act, conscious of its own direction, quality, and intensity. We see what an important law is thus suggested by his idées-forces, though, of course, it remains to be seen whether it will prove an adequate foundation for the vast superstructure he has sought to rear thereupon. It is on this basis Fouillée tries to rear a monism of idées-forces that shall overpass any propounded by idealism or materalism. For critical skill, constructive power, modernness of spirit, and metaphysical acumen, the philosophical work of Fouillée deserves great praise, whatever may by its final appraisement. He has shewn a most worthy conception of philosophy as the study of „reality itself both as fact and consciousness" — reality „not immobile and as if crystallised in the past", but „in the process of becoming" and determining „the future". Fouillée and Renouvier have done more than any other thinkers, in the latter half of the nineteenth century, for philosophy in France, Fouillée by his idea-forces opposing merely mechanical views of the universe, and Renouvier opposing the unintelligible as being, in fact, the self-contradictory. Fouillée rejects the philosophy of contingency, which Renouvier accepts. Dauriac also has ably defended contingency against Fouillée's attacks. Hardly behind Fouillée and Renouvier has been Caro, in respect of his brilliant exposition and defence of spiritualistic philosophy. The highest problems of thought he

confronted and treated with a rare power of philosophical polemic. Caro is a striking and beautiful philosophic personality, maintaining his positions with singular skill, lucidity, and grace. These positions range themselves round such subjects as God, the soul, the future life, and duty. The God for whom, as a spiritualistic philosopher, he contends, must be a God living, intelligent, and loving. Only such a God carries for him real perfection—the perfection of thought and love. Reason is able to conceive such a deity, he holds, and the religious conscience can approve Him, not blind Necessity.

Guyau took for his main idea that of life—life as a principle of natural power, expansion, and fruitfulness. He strove to shew how, in this way, the individual and the social points of view might be reconciled. Guyau possessed great depth of feeling and charm of style. That able and distinguished thinker, Cournot, has sought to base his philosophy on a group of fundamental ideas gleaned from the various sciences—such ideas as order, chance, probability. He seeks not certainties in his philosophy. Cournot's caution and freedom from dogmatic certitude have militated against the power and prevalence of his teachings. His „infinite probability" is in striking contrast to Comte.

Having completed this brief review of French philosophical developments in the nineteenth century, it only remains to be said that the official philosophy in France is still Eclecticism. Its nearest danger is that of being content to teach. Its most serious lack has been fruitful development, and that is serious enough for a philosophy. An eclectic philosophy that shall be comprehensive enough for this time must, I decidedly think, be one that shall reconcile and do justice, in its vast synthesis, to those three great philosophic types, or fundamental philosophic methods, represented by what I shall call Naturalism, Rationalism, and Moralism.

Cartesianism thought to solve the problem of the universe by clearness of thought. In opposition to Cartesianism, the sensationalism of Condillac thought to find all the knowledge possible to us through the correct interpretation of our sensations. The

moralism or Neo-Kantianism of Renouvier teaches the supreme worth of conscience and its revelations. What I maintain is, that the Eclecticism of France must find room to do justice to all three spheres or types of reality: 1) to the world of empiric reality, mediated through the senses; 2) the world of abstract truth, to which we are brought through the forms and processes of thought; 3) the world of ideal values, revealed to us in the imperatives of conscience. How hard it is to get the justice we desiderate for all these three spheres of truth or reality, the history of philosophy is a standing witness. Yet an Eclecticism that shall neglect any one of these three factors is instantly open to damaging assaults in the interests of the neglected factors. The weakness of French philosophy in the nineteenth century has arisen from its bifurcated movement—its tendency critical and its tendency reconstructive. And not only so, but in France, as elsewhere, we find at the close of the nineteenth century, philosophies rather than philosophy. There the rich and fruitful results of the philosophical specialists await some unifying power or process, whereby the lost sense of totality shall be brought back to men's minds, and the unity of knowledge be restored in a rich and comprehensive philosophy. French philosophy of the future must, perforce, partake less of a merely national character, and more form part—like other national philosophies—of European philosophical development. To that development it has already contributed its peculiar share of clearness of idea, lucidity of expression, precision of statement, positiveness of spirit, fruitfulness of method, richness of principle, acuteness of thought, and wealth of system. Perhaps we shall await, with most interest, the fortunes of critical idealism and the philosophy of contingency in France during the twentieth century.

XII.

Die Naturphilosophie vor Sokrates.

Von

Prof. Dr. **Ernst Chr. Hch. Peithmann.**

(Fortsetzung.)

Alle Berichte, die wir über Thales und Anaximander und Anaximenes besitzen, legen ihnen solche Ausdrücke in den Mund, wie γίγνεσθαι, φθείρεσθαι, γένεσις, φθορὰ, ἄπειροι κόσμοι, ἀρχὴ, τέλος λαβεῖν, τελευτή, γένεσις τοῦδε τοῦ κόσμου, φθαρτὸν τὸν κόσμον[104]). Siebentens, Plato berichtet, dass alle Philosophen vor Sokrates sich mit der Frage beschäftigen, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι oder διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τὶ ἔστι. Demnach müssen also auch wohl die Milesier diese Frage nach dem Entstehen und dem Sein und Vergehen erörtert haben. Da aber Heraklit als der erste gelten muss, der der Lehre vom Vergehen und der Vernichtung entgegentrat und den Gedanken aussprach, dass „diese Welt immer gewesen ist und immer sein wire", so können wir nur annehmen, dass die Milesier noch an der Idee des Entstehens und Vergehens der Welt und aller Dinge festhielten. Achtens, Aristoteles[105]) giebt uns die folgende Uebersicht über die vorsokratische Philosophie. Es gab grosse Meinungs-

---

[104]) „Ritter und Preller", unter Thales, Anaximander und Anaximenes.
[105]) Arist. II 411.

verschiedenheiten unter den alten Philosophen, die sich auf die Frage bezogen, ob etwas „aus nichts entstehen" könne oder nicht. Er spricht von fünf Hauptparteien. 1. Eine Partei leugnet jedwedes „Entstehen und Vergehen"; keins von den Dingen, die „sind", wird geschaffen oder vernichtet, sondern es scheint nur so. Zu ihnen gehört Melissus, Parmemides. 2. Andere (ὥρπερ ἐπιτηδές) haben gerade die entgegengesetzte Ansicht. Es giebt nämlich Leute, die behaupten, dass nicht ein Ding „ungeschaffen" (ἀγένητος) ist, sondern dass alle Dinge „ins Dasein kommen", und nachdem sie „entstanden" sind, bleiben einige von ihnen unvergänglich, andere vergehen wieder. Hierher gehören in erster Linie Hesiod und von den übrigen diejenigen, „die zuerst Naturphilosophie getrieben haben". 3. Eine dritte Klasse hält dafür, dass alle anderen Dinge entstehen und fliessen und nichts beständig bleibt und dass nur ein Ding bleibt, aus dem alle anderen Dinge auf natürliche Weise verwandelt werden. Diese Ansicht ist vertreten von vielen anderen Männern, aber ihr Anführer ist Heraklit. Ausserdem giebt es noch zwei andere Ansichten, nämlich 4. Leute, die an Entstehen glauben, aber die die Dinge aus Oberflächen zusammensetzen und sie wieder in Oberflächen zerlegen. 5. Die Pythagoreer sagen, dass die Natur der Dinge aus Zahlen besteht. Wenn wir hiernach die Pythagoreer und die Leute, die das Flächensystem vertraten, aussondern, so haben wir unter den eigentlichen vorsokratischen Philosophen drei grosse Klassen. Die Einen glaubten an „Entstehen (und Vergehen) aller Dinge ohne Ausnahme". Dies sind Hesiod und die ersten Naturphilosophen. Die Andern stellen dem gegenüber die schroffe Lehre auf, dass „nichts entsteht und vergeht", dass also das Weltall ewig ist. Hierher gehört Parmenides und Melissus. Die Dritten, mit Heraklit an der Spitze und einer grossen Anzahl von Anhängern, lehren, dass alle anderen Dinge entstehen und wechseln, aber dass „Eins" unvergänglich und ewig ist und dass die anderen Dinge aus diesem Einen durch Verwandlung entstehen. Dies scheint genau mit unseren Resultaten zu stimmen. Wir haben gefunden, dass auf der einen Seite Parmenides sagt, dass das Weltall „immer ist", „ohne Anfang und ohne Ende"; Heraklit

und Empedokles lehren dagegen, dass die einzelnen Dinge entstehen und vergehen, aber dass dieser Wechsel nur eine Verwandlung in neue Formen bedeutet. Die Frage ist nun: wer sind die Männer, die an Entstehung (und Vernichtung) aller Dinge glaubten? Wen hat Aristoteles im Auge, wenn er von den „ersten Naturphilosophen" spricht? Die Pythagoreer sind ausgeschlossen. Es bleiben nur die drei Milesier übrig, namentlich Anaxinander und Anaximenes. Dass diesen Männern von Aristoteles in seinem Versuche, die ältesten Philosophen nach seiner eigenen Idee von der ἀρχὴ zu gruppiren, eine falsche Philosophie untergeschoben ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Aristoteles und Theophrast sagen uns, dass die drei ersten Philosophen das Princip aller Dinge als ἓν καὶ κινούμενον bezeichnet haben. Dies kann unmöglich wahr sein. Aristoteles selbst sagt an einer andern Stelle[106]) Xenophanes habe zuerst die Theorie von ἓν aufgestellt, und Heraklit rühmt sich zum ersten Male, es klar gesehen zu haben, dass „alle Dinge eins sind". Und in der That, die Art und Weise, wie er den Beweis dafür zu bringen sucht, deutet an, dass dies wirklich der erste primitive Versuch gewesen sein muss. Die Philosophie vor Heraklit und Xenophanes muss an eine Vielheit von Dingen geglaubt haben, die nichts mit einander zu thun haben. Da Heraklit so kühn behauptet, dass seine Lehre von einer ewigen und unvergänglichen Welt etwas absolut Neues ist, etwas nie Dagewesenes, müssen wir unbedingt annehmen, dass die Männer vor ihm alle an die Vergänglichkeit der Dinge und der Welt glaubten. Wenn aber die vermeintliche Lehre der Milesier von dem ἓν unhaltbar ist und weggeworfen werden muss, so ist die Frage, was sie damit meinten, wenn sie sagten, die Dinge entständen „aus" dem unendlichen Raum und „aus" der Luft. Nach Allem, was wir von der Entwickelung der Philosophie gelernt haben, können sie unmöglicher Weise das ἄπειρον und die ἀήρ als „Stoff" angesehen haben, aus dem die Dinge zusammengesetzt sind und in den sie sich wieder auflösen. Erst nach einem langen und mühevollen Kampfe ent-

---

106) Aristot. II 476, 32.

wickelte sich diese Idee der sogenannten ὕλη oder ὑποκείμενον, des allen Dingen zu Grunde liegenden Stoffes. Da die Philosophen vor Heraklit und Xenophones behaupteten, die Dinge entständen aus dem Nichts und verschwänden wieder ins Nichts, so kann der unendliche Raum (ἀπείρον) und die Luft (ἀήρ) nur örtlich gefasst werden. Anaximander und Anaximenes, die im Grunde dieselbe Philosophie vertraten, behaupteten offenbar, dass die Dinge ins Dasein kommen und dann wieder aus dem Dasein verschwinden, sie existiren für eine Zeitlang, um dann „nicht mehr zu sein". Auf die natürliche Frage, „woher" kommen die Dinge denn, gaben sie die Antwort, aus dem unendlichen Raume, oder was dasselbe heisst, aus der „Luft", d. h. aus dem leeren Raum oder dem Nichts.

Was aber Thales anbelangt, so deuten alle Anzeichen darauf hin, dass er wahrscheinlich nicht der Beginner der Philosophie war. Alles, was die ältesten Geschichtsquellen über ihn wissen, bezieht sich auf seine Gewandtheit als Ingenieur und seine Klugheit als Sternkundiger,

1. Herodot erwähnt in seinem Bericht über den Krieg zwischen den Lydiern und Medern, dass eines Tages, als die beiden sich gegenüber liegenden Heere sich eben zum Kampfe anschicken wollten, der Tag sich plötzlich in Nacht verwandelte. Und diese Verwandlung des Tages in Nacht hatte der Milesier Thales den Joniern vorausprophezeit und hatte auch gerade dieses betreffende Jahr als Zeitpunkt angegeben, in dem das Ereigniss wirklich stattfand. Dies ist eine der glaubwürdigsten Thatsachen, die wir aus dem Leben des Thales und überhaupt aus der Geschichte der Milesischen Wissenschaft kennen. Es kann nicht daran gezweifelt werden, dass Thales auf seinen Reisen im Orient sich hinreichend astronomische Kenntnisse gesammelt hatte, um seinen Landsleuten vorauszusagen, dass in einem bestimmten Jahre eine Sonnenfinsterniss stattfinden würde, die dann auch zufällig eintrat an jenem denkwürdigen Schlachttage. Bei einer andern Gelegenheit begleitete Thales den Krösus auf seinem Feldzuge und verrichtete ein Werk, das zur Zeit des Herodot noch nicht aus dem Gedächtniss des Volkes verschwunden war, obwohl Herodot geneigt ist, die

Richtigkeit der Tradition anzuzweifeln. Thales machte es Krösus und seinem Heere möglich, den Halysfluss ohne Brücke zu überschreiten, indem er den Fluss, der zuerst zur Rechten des Heeres floss, herumlenkte zur linken Seite. Ausserdem war Thales zugegen auf einer Versammlung, die von den Jonischen Städten unter dem Joch des Cyrus veranstaltet wurde. Nachdem Bias von Priene zugerathen hatte, aufzubrechen und eine Panjonische Kolonie auf der reichen und schönen Insel Sizilien zu gründen, trat Thales hervor mit dem Rathschlage, dass die Jonier einen Bundesrath gründen sollten, der seinen Sitz in Teos haben sollte. Hier wird auch nicht im Geringsten etwas von der vermeintlichen Philosophie des Thales angedeutet. Er ist einfach ein Mann von praktischer Gewandtheit, ein geschickter Ingenieur und ein kluger Rathgeber, der zu gleicher Zeit auf seinen Reisen die Astronomie kennen gelernt hatte. 2. Platon entwirft genau dasselbe Bild von Thales. Er weiss nichts von seiner Philosophie zu erzählen, wie wir schon oben gesehen haben. Thales ist einfach einer der sieben weisen Männer, hochgebildet, bewandert in allerlei Weisheit und Künsten, ein Freund des Periander von Korinth. Ausserdem berichtet er die bekannte Anekdote, dass er einst die Sterne beobachtete und aus Unachtsamkeit in eine Grube fiel, worauf eine Thrakische Magd die Bemerkung machte, dass er sich um entfernte Dinge mehr bekümmere, als um die Dinge vor seinen Augen und Füssen. Einmal spricht er im Allgemeinen von Thales und seinen Genossen als Männern, deren Namen berühmt sind „wegen ihrer Weisheit“. 3. Heraklit hat in seiner Schrift für Thales Zeugniss abgelegt, obwohl er die übrigen Milesier mit Stillschweigen übergeht. Erklärt sich dies vielleicht daraus, dass Heraklit seine Landsleute, deren Theorie er angreift, nicht mit Namen nennen wollte, aber doch Thales namhaft machen konnte, weil er ja nicht zu jener Gruppe von Philosophen gehörte? 4. Auch Diogenes Laertius, der den Thales unter die sieben weisen Männer rechnet, behauptet, dass alle diese Leute weder Weise noch Philosophen waren. Er lässt die Philosophie ihren Anfang nehmen mit Anaximander und Anaximenes, an die sich die zwei Schulen der Jonischen und italischen Philosophen anschliessen. 5. Alle Tradition schreibt

dem Thales nur Bücher über Astronomie und Geometrie zu und lässt den Anaximander zum ersten Male ein Buch περὶ φύσεως schreiben.

Aristoteles scheint demnach der erste zu sein, der aus Thales einen Philosophen machte. In seinem Kopfe scheint die verhängnissvolle Lehre vom Wasser als dem Urgrunde der Dinge entstanden zu sein. Aber er weiss nichts Bestimmtes über die Philosophie des Thales. Er hat einige kurze Aussprüche des Thales durch Hörensagen erfahren und baut dann auf diesem sandigen Boden der Ueberlieferung ein ganzes Gebäude von Vermuthungen und phantasievollen Schlüssen. Alles, worauf er die berühmte „Wassertheorie" des Thales gründet, ist der von Thales überlieferte Satz, „dass die Erde auf dem Wasser schwimme". Aber das heisst doch ein bischen zu viel „schliessen"! Die ganze Ausdrucksweise des Aristoteles deutet unzweifelhaft an, dass er nicht hinreichend unterrichtet war von der Philosophie der Milesier, um uns ein einigermassen glaubwürdiges Bild davon zu entwerfen. Und wenn er die Schriften des Heraklit und Parmenides, die offenbar im Alterthum viel weiter verbreitet waren, als die des Anaximander und Anaximenes und Thales, so völlig missverstand, so müssen wir doppelt auf der Hut sein, wenn er uns eine Auslegung der ältesten Philosophen bietet. Wir können demnach den Thales getrost von der Liste der Philosophen streichen und ihm seinen alten Platz unter den sieben Weisen wieder anweisen, ohne damit seinem Ruhm und seinem Ansehen irgendwie zu schaden.

Wir kommen daher zu dem folgenden Resultat. Die Milesier suchten nicht die Frage zu beantworten: Was ist der Urgrund aller Dinge? Sie glaubten sammt Hesiod und den anderen Dichtern, dass die Dinge „ins Dasein kommen" und wieder „aus dem Dasein verschwinden" und stellten daher die Frage: **Woher** kommen die Dinge? Anaximander, der erste Vertreter der Philosophie, sagte, die Welten und alle Dinge darin entstehen aus dem unendlichen leeren Raume (τὸ ἄπειρον); Anaximenes, der ein treuer Schüler des Anaximander war, nannte es Luft, aber meinte im Grunde

dasselbe. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese Männer an ein absolutes Entstehen und absolutes Vergehen glaubten. Aristoteles machte freilich dem Anaximander den Vorwurf, dass er unnöthigerweise den materiellen Körper der Welt unendlich nennt, da ja die Vernichtung des einen Dinges die Entstehung eines andern sein könne. Aber abgesehen von der fälschlichen Auffassung vom ἄπειρον hat Aristoteles hier aus den Augen gelassen, dass die ersten Philosophen und Dichter ja glaubten, dass „alles entstanden" ist „aus nichts" und die Dinge daher auch wieder ins Nichts sich auflösen, ausgenommen die wenigen, die unvergänglich bleiben. Diese Leute konnten daher unmöglich annehmen, dass das Entstehen des einen Dinges das Vergehen des andern sein könnte. Und Heraklitus war offenbar der Allererste, der den grossartigen Gedanken aussprach, dass „ein Ding den Tod des andern lebt". Die Ausdrücke ἀθάνατος und ἀνώλεθρος gehen sicherlich nicht bis auf Anaximander zurück, wie Aristoteles in jenem allgemeinen Satze von den Physiologen behauptet. Das ἓν καὶ κινούμενον verträgt sich unter keinen Umständen mit den ἄπειροι κόσμοι, deren „Schöpfung und Vernichtung sich abwechselt von Ewigkeit zu Ewigkeit". Die Lehre von der ὕλη als dem zu Grunde liegenden und bleibenden Stoffe für alle Dinge entwickelte sich allmählich später und bildete zuletzt ein Haupttheil der Lehre des Aristoteles. Im Heraklit wird zum ersten Male in anderer Weise darauf hingedeutet. Aber die ersten Männer, die über den Prozess des Entstehens und Vergehens (περὶ φύσεως) schrieben, hatten keine Vorstellung von dieser ὕλη.

8. Rückblick.

Das Bild, dass wir also aus den Fragmenten des Heraklit und Parmenides und Empedokles gewinnen, ist das folgende: 1. Vor Parmenides und Heraklit war es vermuthlich die allgemeine Anschauung der Dichter und Denker, dass die Welt nicht von Bestand ist. Die Dinge entstehen aus nichts und vergehen wieder in nichts. Nicht nur die Pflanzen und Thiere und Menschen haben nur eine vorübergehende Existenz, um dann wieder ins „Nichtsein" zurückzukehren, sondern das ganze Weltgebäude mit dem Sonnen-

körper und runden Monde und den Schaaren von Sternen muss eine Beute der zerstörenden Zeit werden. Alles muss sterben; was da lebet, muss verderben! Auch Anaximander und Anaximenes haben sich vermuthlich dieser Ansicht angeschlossen. Aber sie ersetzten die phantasievollen mythischen Berichte der Dichter von der Entstehung der Götter und der Welt durch eine nackte vernunftgemässe Annahme, dass die Dinge einfach aus dem leeren Raum kommen, den wir Luft oder „das grenzenlose Blau“ nennen. Anaximander und Anaximenes gehören also in einem gewissen Sinne zu der naiven Periode der griechischen Vorstellung, in welcher die Leute die kindliche Anschauung haben, dass die Dinge, die ins Leben treten, auf wunderbare Weise „geschaffen“ werden. Erst mit Heraklit beginnt die eigentliche Philosophie, in der als erstes Princip die Unzerstörbarkeit des Weltgebäudes nach Wesen und Substanz aufgestellt wird.

Es war die ausgesprochene Absicht des Parmenides[107]) und Empedokles[108]), den Glauben an ein Entstehen und Vergehen von Dingen für immer „auszulöschen“ und „aus der Welt zu verbannen“, nachdem Heraklit zum ersten Male das Signal zum Angriffe gegeben hatte. Parmenides legte seinen Finger auf das „Eins“ des Heraklit und sagte: Hier ist die Lösung des Rätsels. Alles, was ist, ist „ein“ lebendes Wesen. Es giebt nicht „mehrere Dinge“ wie alle Leute vor dem Heraklit geglaubt hatten. Es giebt nur „ein“ Ding: das ist die Welt. Dass Parmenides unter seinem „einen Ding“ das Weltall verstand, wird klar aus Empedokles, der es ersetzt durch „eine Welt“ (εἷς κόσμος). Dieses eine grosse Wesen ist ohne Anfang und Ende. Es muss immer gewesen sein oder besser „es ist“ im uneingeschränkten Sinne. Was dies „es ist“ bedeutet, wird uns wieder klar aus der Schrift des Empedokles, der es für gleichbedeutend erklärt mit „es ist immer“. Parmenides hat demnach nicht eine neue Philosophie vom „Sein und Nichtsein“ aufgebracht. Die Philosophie vom „Nichtsein“ war eine uralte, schon vom Heraklit angegriffene Lehre. Parmenides setzt

[107]) Parm. 69, 70, 77, 83, 84.
[108]) Emped. 98, 99, 110, 111, 114—118.

an die Stelle der Theorie vom Nichtsein seine neue Theorie vom „Sein“. Man muss wählen, sagt er, zwischen dem Sein und dem Nichtsein. Beides lässt sich nicht vereinigen, wie Heraklit gethan hatte. Wenn Etwas nicht ist, so kann es nie ins Dasein kommen und wenn Etwas ist, so kann es nie das Dasein verlassen und anfangen „nicht zu sein“. Für das, „was ist“, giebt es also „kein Nichtsein“. Dies ist also in wenigen Worten seine Lehre, „dass das Weltall ist und dass es unmöglich für dasselbe ist, nicht zu sein“. Diese Philosophie ist klar und einfach und eines grossen Mannes, wie des Parmenides, würdig. Wenn Parmenides wirklich eine so imponirende Gestalt und ein so philosophischer Kopf war, wie Platon uns versichert, so kann er nicht jene unverständliche Theorie vom abstracten Sein und Nichtsein vertreten haben, die die neueren Geschichtsschreiber ihm unterschieben wollen. Wir können nur annehmen, dass er Gedanken ausgesprochen hat, die einen vernünftigen Sinn haben.

So haben wir denn zuerst diese beiden sich schnurstracks widersprechenden Ansichten vom „Nichtsein“ auf der einen Seite, vertreten von den Dichtern und ältesten Philosophen und vom absoluten „unveränderlichen Sein“ auf der andern Seite, vertreten in erster Linie von Parmenides. Aber dazwischen giebt es eine Vermittelungsphilosophie, zuerst aufgestellt von Heraklit und in glänzendster Weise vervollkommnet und vollendet von Empedokles. Beide behaupten, dass eine Seite der Welt „vergänglich“ ist und ein anderer Theil „unverganglich“. Der vergängliche Theil der Welt wird dargestellt durch die einzelnen sterblichen Dinge: sie entstehen und vergehen, soweit es sich um ihre vorübergehende Erscheinung handelt. Aber das Feuer, das in ihnen Gestalt gewinnt, oder die vier Grundelemente, aus dem sie zusammengesetzt sind, kennen keinen Tod: denn sie sind immer gewesen und werden immer sein. So sind denn die Dinge zugleich sterblich und unsterblich. Sie entstehen und vergehen im Sinne der Orts- und Formveränderung; aber die alte Vorstellung der absoluten Schöpfung und Vernichtung ist ein Ding der Unmöglichkeit.

Die ursprüngliche Philosophie von Vernichtung der Dinge ist dargestellt in den folgenden Ausdrücken:

2. Bei Parmenides.

Allles	das Seiende		das Nichtseiende
entsteht	(ist)	vergeht	ist nicht
entsteht aus			es ist nothwendig, dass es nicht sei
Entstehung		Verrichtung	
Anfang			
Erschaffung			
Werden			
	sein		nicht sein
es entstand	es ist jetzt	es wird sterben	

2. Bei Empedokles.

es entsteht		es hört auf	
Entstehung		verhängnissvoller Tod	
Erschaffung		Ende	
das Nichtseiende entsteht	das Seiende	wird vernichtet	
		stirbt	
wird vermehrt		vergeht	
		wird gänzlich vernichtet	
	Leben	unglücklicher Tod	
die Dinge entstehen	leben	werden gänzlich vernichtet	
sind nicht	sind		sind nichts

3. Bei Heraklit.

			ist nicht immer
war nicht		vergeht	wird nicht sein
entsteht			
	lebend	sterben	gestorben
	leben		
			die Toten
	das Leben		der Tod
	wir sind		wir werden nicht mehr sein

Die Geschichte dieses Weltalls ist also, wie folgt: Die Welt 1) war nicht, 2) entstand, 3) ist, 4) wird vergehen, 5) wird nicht mehr sein. Und so kann man von jedem einzelnen Dinge wie auch von der Welt im Grossen sagen: 1) es ist nicht, 2) es ent-

steht, 3) es ist, 4) es vergeht, 5) es ist nicht. Parmenides sagt nun, wir müssen die ersten beiden und die letzten beiden Ausdrücke in dieser Entwickelungsreihe streichen und einfach sagen: „es ist", d. h. „es ist immer". Die Ausdrücke „es ist nicht", „es entsteht", „es vergeht" geben keinen Sinn. Denn wie kann etwas entstehen, das nicht ist, oder wie kann etwas vergehen, das ist. Man kann von der Welt nur sagen, dass sie „immer ist", sie ist nie entstanden und wird nie vergehen, die Zeit wird daher nie kommen, in der sie „nicht ist".

Heraklit und Empedokles sagen, die ersten beiden und letzten beiden Ausdrücke beziehen sich nur auf die wechselnde und vorübergehende Seite des Weltalls, nämlich die Einzelerscheinungen. Aber das „ist" zusammen mit dem „war" und „wird sein" bezieht sich auf die Welt als ein Ganzes genommen.

9. Anhänger des Parmenides.

Bevor wir jetzt weitergehen zu den nächsten grossen Denkern, nämlich Anaxagoras, Diogenes und Demokrit müssen wir einen kurzen Blick werfen auf die beiden Männer, die an der schroffen und einseitigen Philosophie des Parmenides fest zu halten suchten. Es ist Melissus[109]) und Zenon[110]). Melissus giebt wenig neue Gedanken. Er giebt einfach eine Exegese in Prosa zum Gedichte des grossen Meisters. Wo er versucht, Zusätze, oder Verändeänderungen zu machen, bezeichnet seine Philosophie eher einen Rückgang als Fortschritt. Er giebt eine musterhafte Erklärung von dem ὄν und μὴ ὄν des Parmenides, indem er sagt: ὁ γὰρ κόσμος ὃ πρόσθεν ἐών οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται. Der Ausdruck ὁ κόσμος ὁ ἐὼν ist offenbar gleichbedeutend mit dem τὸ ὄν (oder τὸ ἓν ὄν) des Parmenides und das ὁ κόσμος ὁ μὴ ἐὼν entspricht dem μὴ ὂν des Parmenides: „was ist" und was „nicht ist", oder „Dinge, die sind" und „Dinge die nicht sind". Der Ausdruck κόσμος beweist zur Genüge (vergleiche auch das εἰς ἕνα κόσμον

---

109) I, 261.
110) I, 269.
111) Mullach I, 263, § 12.

des Empedokles), dass Parmenides nicht von abstrakten Begriffen redete, sondern von dieser unserer Welt, in der wir leben und athmen. Melissus giebt uns auch neue Beweise dafür, dass das ἔστι des Parmenides gleichbedeutend ist mit dem ἀεὶ ἔστι des Empedokles. Was ist und wenn irgend was ist, so ist es entweder entstanden, oder ist immer. Wenn es nun entstanden ist, wie gewisse Leute zu behaupten scheinen, so ist es entweder „aus etwas“ entstanden, was „ist“ (ἐξ ἐόντος oder aus dem, was nicht ist, aus dem Nichtseienden (ἐκ μὴ ἐόντος). Beides ist ein Ding der Unmöglichkeit. Daher kann das, was ist, nicht entstanden sein. Aber es kann auch nicht wieder vernichtet werden, wie behauptet wird. Denn das, was ist, kann sich nicht verwandeln in etwas, das nicht ist: und die Leute, die diese Ansicht irrthümlicher Weise vertreten, müssen ihren Irrthum einsehen, nämlich die „Physiker“. Aber es kann sich auch nicht in etwas anderes verwandeln, das ist, denn dann bliebe es ja und würde nicht vernichtet. Daher ist das, was ist, weder entstanden noch wird es vernichtet werden können oder vergehen: es „war also immer und wird immer sein“ [112]). Dies ist genau die Philosophie des Parmenides, ausgenommen dass der letztere das ἦν und ἔσται, das vom Heraklit zuerst ausgesprochen war, nicht gelten lassen wollte, sondern sich einfach auf das ἔστι (oder νῦν ἔστι ὁμοῦ πᾶν) beschränkte. Melissus fährt dann fort in umständlichster Weise die übrigen Sätze des Parmenides als unbedingt wahr zu beweisen, dass das was wirklich „ist“, auch „keinen Anfang und kein Ende nehmen kann“; dass es „unbeweglich“ ist und „sich immer gleich bleibt“, dass es sich nicht verdichten und ausdehnen kann (Heraklit!); dass es sich überhaupt nicht verändert (Heraklit!).

Wir haben nicht nöthig, näher auf die Einzelheiten einzugehen, da er fast durchschnittlich nur die Ideen des Parmenides wiederholt. In einigen Punkten dagegen weicht Melissus in zweifelhafter Weise von seinem Meister ab. So sagt er z. B., dass das, was keinen Anfang und kein Ende hat, „unbegrenzt“ oder „unendlich“ ist. Abgesehen davon, dass er die Worte „Anfang und

---

112) Melissus § 1.

Ende“ hier in einem andern Sinne gebraucht als vorher und sich somit der Zweideutigkeit schuldig macht, ist diese Ansicht der Lehre des Parmenides diametral entgegengesetzt. Dieser sprach es klar und deutlich aus, dass das, was ist, oder die Welt, einer runden Kugel gleicht und von allen Seiten „begrenzt“ ist. Dann geht Melissus auch sogar zu der Behauptung über, dass es nothwendiger Weise keinen Körper haben kann, wenn es wirklich eins ist. Dass dies nicht mit der Lehre des Parmenides stimmt, unterliegt kaum einem Zweifel. Ob es sich mit ὁ κόσμος ὁ ἐών, einem Ausdruck, der ihm gerade vorausgeht, verträgt, ist ebenfalls eine grosse Frage. Wir stossen hier unzweifelhaft auf etwas, das der ältesten Philosophie fremd ist und sehr nach einer späteren Zeit schmeckt. Aber es ist fast unmöglich, zu entscheiden, wie weit wir in den Fragmenten des Melissus den unverfälschten Text haben und in wie weit spätere Ideen von den Abschreibern eingeschachtelt sind. Auch der Satz τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρέσσον οὐδέν macht uns stutzig. Ohne diese nebensächlichen Fragen zu berücksichtigen, können wir zu dem folgenden Resultat kommen. Melissus spricht von einer Gruppe von Männern, genannt οἱ φυσικοί, die scheinbar die Lehre vertheidigen, dass „das, was ist“, ein „Entstehen und Vergehen“, einen „Anfang und ein Ende“ hat und genauer ausgesprochen, dass die Dinge „aus dem Nichts entstehen und ins Nichts wieder vergehen“. Demgegenüber hält Melissus daran fest, dass „das was ist, immer ist“ oder, wenn man will, „immer war und immer sein wird“; dass eine Welt, die früher einmal „nicht war“, nie ins Dasein kommen kann und dass die Welt, die ist, nie vergehen kann. Die Welt ist daher unvergänglich und unbeweglich. In zweiter Linie wiederlegt Melissus die Ansicht derer, die Veränderungen in dieser Welt vor sich gehen lassen, die von „Zusammenschiebung und Ausdehnung“, von einer „Verdichtung und Verdünnung“ reden. Eine solche Veränderung ist unmöglich, da die ganze Welt gleichmässig angefüllt ist und es also keinen leeren Raum giebt, indem sich die Dinge bewegen könnten. Dieser zweite Angriff scheint gegen Heraklit und seine Anhänger[113]) gerichtet zu sein.

---

[113]) Cf. Hippocrates περὶ διαίτης in Bywaters Heraklit.

Es bleibt uns jetzt noch übrig einige Bemerkungen über Zenon hinzuzufügen. Zenon behandelt nicht die Frage nach dem Ursprunge und dem Schicksal der Welt, sondern er will durch Beispiele beweisen, dass man unmöglich die Welt als eine Vielheit ansehen oder eine Bewegung darin zugeben kann. Die Widersprüche, in die man geräth, wenn man annimmt, dass die Welt aus Theilen besteht und sich bewegt, oder auch dass die einzelnen Dinge aus Theilen bestehen und sich bewegen — diese Widersprüche beweisen deutlich, dass die Welt „eines" und „unbeweglich" ist, dass also nicht die geringste Veränderung in der Form und Lage der Dinge stattfindet. Das ist der Zweck seines Gesprächs mit Protagoras über das Geräusch, das ein Scheffel oder ein Korn macht, oder des Widerspruchs von der unendlichen Theilbarkeit der Körper und von der Idee des Raums. Ausserdem bringt er vier Beweise für die Unbeweglichkeit der Dinge: 1) die Körper die sich in bestimmter Richtung auf ein Ziel zu bewegen, müssen immer erst die Hälfte von dem Ganzen und vorher die Hälfte von der Hälfte zurücklegen u. s. w., 2) der Widerspruch von Achilles und der Schildkröte, 3) vom Pfeile der durch die Luft fliegt und 4) von den Körpern, die sich in einer Ebene in entgegengesetzter Richtung bewegen. Alle diese Beispiele bedürfen keiner Erläuterung, da sie hinreichend klar sind, wenn man im Auge behält, was Zenon damit beweisen will. Wir können nun die Lehre vom „Eins" und der „Unbeweglichkeit" und dem „Sein" verlassen und zu dem nächsten grossen Philosophen übergehen, nämlich Anaxagoras.

10. Anhänger des Heraklit und Empedokles.

a) Geist und Stoff.

Anaxagoras[114]) tritt auf die Seite Derer, die zu vermitteln suchen zwischen den ältesten Philosophen und Parmenides und seiner Schule. Er hat offenbar das Gedicht des Parmenides studirt: das beweisen die Ausdrücke ὁμοῦ, ἕν, ἴσα ἀεί. Er kennt die Philosophie der Milesier, das beweisen die Ausdrücke ἄπειρον, τὸ θερμὸν,

---

114) Mullach I, 248.

τὸ ψυχρόν, τὸ ἀραιὸν τὸ πυκνόν, γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι. Er ist auch vertraut mit der Philosophie des Heraklit und entlehnt von ihm offenbar die Lehre von dem ἓν πάντα εἶναι, von dem νόος, von der γνώμη und Ausdrucke wie κρατέειν, γιγνώσκειν, διακοσμεῖν, κινεῖν, ὅσα ἔσται καὶ ἔστι καὶ ἦν. Er hat auch den Empedokles studirt, wie die Ausdrücke περιχωρεῖν ἀποκρίνεσθαι, διακρίνεσθαι συμμίσγεσθαι, σύμμιξις etc. andeuten. Die Streitfrage betreffs des „Entstehens und Vergehens" der Dinge ist ihm wohl bekannt, und er tritt ganz entschieden auf die Seite des Empedokles und Parmenides, wenn er sagt: „kein Ding kann entstehen oder vergehen, sondern es wird nur aus Dingen, die immer sind (ἀπὸ ἐόντων χρημάτων), zusammengesetzt und wieder aufgelöst". Die Griechen gebrauchen daher die Ausdrücke „entstehen und vergehen" in unzutreffender Weise und sie sollten statt „entstehen" sagen „gemischt werden" und statt „vergehen" lieber „sich auflösen"[115]). Anaxagoras wiederholt hier einfach, was Empedokles vor ihm ausgesprochen hatte. Auch in seiner Lehre, dass das Weltall nicht um das geringste Stückchen vermehrt oder vermindert werden kann, dass mit andern Worten kein Atom Substanz geschaffen oder zerstört werden kann, sondern dass das Weltall sich immer gleich bleibt[116]), folgt er fast wörtlich dem Empedokles. In Anaxagoras finden wir eine neue Bestätigung dafür, dass das ὄν des Parmenides die uns bekannte Welt bezeichnet. Empedokles hatte als das „immer Seiende" die vier Elemente aufgestellt, Anaxagoras nennt es πάντα χρήματα oder τὰ σύμπαντα, τὸ σύμπαν, τὰ πολλά, πάντα, πᾶν oder er ersetzt und umschreibt, mit τὰ ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ oder ὅσα ἔσται τε καὶ νῦν ἔστι καὶ ἦν καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι, „alle Güter oder alle Dinge, das All, die Masse, Alles", oder er ersetzt und umschreibt es mit dem Ausdruck „die Sterne und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether" oder „was sein wird und jetzt ist und war und alle andern Dinge in dem, was das All umgiebt." Wir sehen, dass er genau denselben Gegenstand behandelt wie Empedokles

---

115) Anaxagoras Fr. 17.
116) Fr. 14.

und Parmenides und Heraklit und die ersten Philosophen. Parmenides hatte nun von dem uns bekannten Weltall ausgesagt, dass „alles zusammen jetzt ist“ und „eins“ ausmacht: wogegen Anaxagoras behauptet, dass im Anfange der Weltgeschichte allerdings „alle Güter“ (Dinge) zusammen waren, unendlich in Zahl oder Grösse und Kleinheit, in einer Weise, dass kein einzelnes Ding sichtbar war vor Kleinheit. Denn Alles umfing die Luft und der Aether, die beide unendlich sind und diese beiden Elemente bilden den Hauptbestandtheil des Weltalls. Aber die Luft und der Aether sind auch nur abgesondert von einem noch grösseren Körper, der das All umgiebt: dieses περιέχον hat keine Grenzen[116]).

Dieses περιέχον ἄπειρον scheint dem ἄπειρον des Anaximander zu entsprechen: nur ist es hier nicht bloss ein Raum, sondern ist zugleich eine materielle Substanz, ein Körper. Während die Dinge sich nun in diesem Zustande befanden, war in allem Vieles und Verschiedenartiges verborgen. Das Gemisch enthielt den Samen für alle Dinge und allerlei Formen und Farben und Gerüche. Darin befand sich ein Gemisch von dem Nassen und Trockenen, dem Hellen und Dunklen, dem Heissen und Kalten und viel Erde und zahllose Sonnen, nicht eins gleich dem andern. Dies war nun ein Gemisch, auf das der Ausdruck des Parmenides passt: alle Dinge waren „zusammen“; oder das Wort des Heraklit: alle Dinge waren „eins“[117]). Aber dieses leblose Gemisch der Substanz hat sich verändert. Heute kann man nicht mehr sagen, dass das Weltall „zusammen“, oder „eins“ ist. Die vielen und verschiedenartigen Dinge und mannigfachen Gerüche und Farben, die früher „eins“ ausmachten, haben sich gesondert, und obwohl das Ganze noch „eine“ Welt darstellt, so hat sich die Welt doch zertheilt in viele Theile oder kleine Welten. Und während daher der Stoff, aus dem die Welt gemacht ist, für ewig gelten muss, hat doch die Welt nach ihrer jetzigen Gestalt „einen Anfang gehabt“[118]) (ἤρξατο). Der „Anfang der Welt“ datirt von dem Augenblicke, in welchem der Geist den Stoff in Bewegung setzte und zu ordnen anfing.

[116]) Fr. 1, 2.
[117]) Fr. 3, 4.
[118]) Fr. 7 ἤρξατο.

Neben den Elementen giebt es also nur „eine“ bewegende und regirende Macht, den Geist. Er ist selbstherrschend und auf sich selbst beruhend, mit keinem Dinge gemischt. Daher hat er die Fähigkeit, die Dinge zu steuern und besitzt alle denkbare Einsicht und Kraft. Er ist das feinste und reinste unter den Dingen. Und während der Stoff ganz ungleichartig ist, ist der Geist ganz und gar gleich. Er ist der Urheber der Bewegung des Weltalls und aller Dinge, die „waren und sind und sein werden“. Von ihm rührt die Ordnung des ganzen Weltalls her. Sein erstes Werk war aber die „Absonderung“ der Dinge im Allgemeinen, nämlich des Kalten und Warmen, des Dünnen und Dichten, des Hellen und Dunklen, des Feuchten und Trockenen. Die Trennung ist freilich nur eine theilweise. Das Helle ist nur etwas, das mehr Licht als Dunkelheit hat; das Dunkle hat mehr Dunkelheit als Licht. Die Bewegung des Weltalls macht die Absonderung dessen, was zusammengehört, leichter. So hat sich denn das dichte und feuchte und kalte und dunkle Element da angesammelt, wo jetzt die Erde ist. Das entgegengesetzte Element ist nach der Aussenseite des Aethers entwichen[119]). Der zweite Process, der die Welt umgestaltet, ist die der Absonderung folgende „Verdichtung“ der Dinge. Hierdurch entsteht Wasser und Erde und Steine. Selbst die Menschen und Thiere kommen durch Verdichtung des Stoffes ins Dasein. Die schnelle Bewegung der Elemente ist die Ursache der grossen Kraft, die nöthig ist, um alle diese Veränderungen hervorzubringen[120]).

Wir können also die Philosophie des Anaxagoras folgendermassen zusammenfassen. Er greift, wie Empedokles, in den Streit zwischen den ältesten Philosophen und Parmenides ein. Gegen die ersteren behauptet er mit Parmenides und Empedokles, dass „nichts geschaffen oder vernichtet werden kann“. Aber dem Parmenides kann er nicht darin Recht geben, dass alle Dinge zusammen und eins und unbeweglich und unveränderlich sind und völlig gleichartig. Empedokles hatte behauptet, dass nach gewissen

119) Fr. 8.
120) Fr. 9, 10, 11.

periodischen Veränderungen die Welt immer wieder sich sammelt, um „eins“ zu bilden. Unser Philosoph kennt nur „eine“ Entwicklung des Weltalls. Die Entwicklung hat einen Anfang gehabt, aber setzt sich nun fort ohne ein absehbares Ende. Im Anfang war die Welt „eins“ und „zusammen“, wenigstens soweit der Stoff in Betracht kommt. Die vier Grundwurzeln der Dinge hat nun Anaxagoras ersetzt durch eine unendliche Zahl von kleinen Theilchen, die alle von einander etwas verschieden sind. Neben dem Stoff giebt es eine bewegende und ordnende Kraft, den Geist. Vermittelst der Bewegung bringt er die Ordnung der Welt zu Stande. Nach der Ansammlung des Gleichartigen an verschiedene Orte findet die Verdichtung statt und so kommen die einzelnen lebenden Wesen ins Dasein.

Nach der Lehre des Empedokles wurde die Absonderung der Elemente fortgesetzt bis zu einer völligen Scheidung, die dann das Ende einer Weltperiode bezeichnete. Anaxagoras sagt, diese Entwicklung des Weltalls wird kein Ende nehmen, denn die Trennung der entgegengesetzten Elemente kann nie und nimmer vollendet werden. Wir haben daher einen Ausblick auf eine Entwicklung ohne Ende. Die Ausdrücke „Mischung“ und „Absonderung“ hat Anaxagoras offenbar von Empedokles übernommen, aber er spricht offenbar von einer doppelten Mischung und Trennung der Dinge. Zuerst giebt es eine Mischung des Ganzen, wie wir sie am Anfang der Weltgeschichte vorfinden und diese Mischung löst sich dann auf in die Absonderung der grossen Massen von entgegengesetzter Natur. Daneben giebt es offenbar noch eine Mischung und Trennung, die die Griechen mit den Ausdrücken „Entstehen und Vergehen“ bezeichnen; sie beziehen sich auf die einzelnen Dinge, die auf dieser Weltkugel und auf andern Weltkugeln ins Dasein treten. Die Welt als Ganzes bleibt sich immer gleich, nichts entsteht und nichts vergeht. Das Entstehen und Vergehen der lebenden Wesen ist nur ein Zusammenmischen und Absondern der Elemente.

Nebenbei macht Anaxagoras noch einen Angriff auf die Ansicht, dass es ein Kleinstes des Kleinen giebt, d. h. dass

man den Stoff nur bis zu einer gewissen Grenze theilen kann. Er behauptet offenbar, dass die Dinge unendlich theilbar sind, denn man kann sie nicht soweit theilen, dass zuletzt nichts übrig bleibt, da es unmöglich ist, dass aus „etwas" zuletzt durch fortgesetzte Theilung „nichts" entstehen kann und so lange noch „etwas" übrig bleibt, kann man fortfahren, es wieder zu theilen. Ebenso giebt es auch kein Ende in der Multiplication oder Vergrösserung der Dinge. Denn es giebt immer noch „etwas Grösseres als das Grosse." Und das Grosse ist dem Kleinen gleich an Menge, jedes Ding ist aber im Vergleich mit sich selbst gross und klein. Das Grosse und Kleine besteht aus gleich vielen Theilen. Und jedes Ding hat in sich einen Theil von jedem. Man kann die Dinge daher nie trennen durch Theilung, sondern in einem gewissen Sinne sind und bleiben die Dinge für immer zusammen.

b) Absoluter Monismus.

Diogenes von Apollonia[121]) benutzt manche Gedanken von Empedokles und Anaxagoras und geht dann zurück zu dem Grundsatze des Heraklit, „dass alle Dinge eins sind". Er fasst seine ganze Philosophie zusammen in den Satz, dass „Alles, was ist" (πάντα τὰ ἐόντα) aus derselben Substanz entsteht durch Verwandlung und dass also „Alles dasselbe ist"[122]). Hierfür bringt er verschiedene Beweise. Wenn die Dinge, die jetzt in dieser Welt sind, z. B. Erde, Wasser und alles, was sonst in dieser Welt zur Erscheinung kommt, von einander verschieden wären und jedes seinen besonderen Ursprung (φύσις) hätte und nicht im Grunde ein und dasselbe darstellte in mannigfacher Veränderung, so könnte sich das Eine mit dem Andern überhaupt nicht mischen und das Eine könnte dem Andern weder Schaden noch Nutzen bringen. Es könnte überhaupt keine Pflanze aus der Erde aufwachsen und sonst kein lebendes Wesen ins Dasein kommen, wenn es nicht wahr wäre, dass Alles eins ist und „dasselbe". Aber es ist eine Thatsache, dass alle verschiedenen Dinge sich „aus demselben" durch Verwandlung ent-

[121]) Mullach I 254.
[122]) Diogenes Fr. 2.

wickeln und dass dieselbe Substanz bald diese Form und bald jene Form annimmt und wieder zu demselben Zustande zurückkehrt. Die vier Elemente des Empedokles und die zahllosen verschiedenartigen kleinen Körperchen des Anaxagoras sind hier ersetzt durch „eine einzige Substanz“. Empedokles und Anaxagoras hatten ferner neben dem Stoff noch andere Mächte anerkannt, nämlich die Liebe und Feindschaft, oder den Geist. Diogenes hat diese geistigen Mächte nicht nöthig, denn der Stoff selbst hat die Eigenschaft des Geistes: das „eine Wesen“ ist nämlich natürlicherweise gross und mächtig und ewig und unsterblich und von grosser Erkenntnis[123]). Ohne Verstand könnte es nicht das Mass aller Dinge halten, des Winters und Sommers, des Tages und der Nacht, der Stürme und Winde und des heiteren Himmels. Denn alle Dinge in der Natur sind so angeordnet, wie man es sich nur am besten ausdenken kann. Was ist aber nun diese Quelle des Lebens und des Verstandes aller lebenden Wesen? „Die Luft!“ Die Luft ist der Ursprung des Lebens für Menschen und Thiere und aus der Luft ziehen alle die Seele und den Verstand. Wenn die Luft einem lebenden Organismus entzogen wird, so stirbt er und der Verstand verlässt ihn[124]). Alle diese Thatsachen deuten darauf hin, dass das eine Wesen, welches Vernunft besitzt, die sogenannte „Luft“ ist und dass sie daher über alle Dinge herrscht und alle Dinge lenkt. Von der Luft her stammt die Vernunft und vertheilt sich über Alles und ordnet Alles und ist in Allem. Alles nimmt theil daran, aber in verschiedenem Masse und in verschiedener Weise. Denn es giebt vielerlei Zustände der Luft und des Verstandes. Die Luft ist vielgestaltig, bald wärmer und bald kälter, bald trockener und bald feuchter, bald stiller und bald bewegt und sie hat ausserdem viele andere Veränderungen in Bezug auf Geruch und und Farbe. Und die Seele der lebenden Wesen ist genau dasselbe, nämlich Luft, die wärmer ist als die Luft um uns, aber viel kälter als die Luft auf der Sonne. Und die Wärme unter den verschiedenen Thieren ist wiederum nicht gleich, sondern überall ein wenig

---

[123]) Fr. 3, 4.
[124]) Fr. 5.

verschieden, obschon sie im Grossen und Ganzen gleich ist. Wie könnte aber eine solche Verschiedenheit eintreten, wenn Alles nicht ursprünglich dasselbe war? Weil die Verwandlung mannigfaltig ist, deswegen sind auch die Thiere so verschiedenartig. Sie gleichen sich weder an Gestalt, noch an Lebensweise, noch an Verstand: so gross ist die Mannigfaltigkeit der Verwandlungen. Und doch haben alle ihr Leben und ihr Gesicht und Gehör und ihren ganzen Verstand von ein und demselben Wesen[125]). Diogenes beantwortet daher die Frage, ob die Dinge „entstehen und vergehen“ oder „ewig sind“ in der folgenden Weise. Das eine Wesen, aus dem alle Dinge durch Verwandlung ihr Leben und Dasein haben, ist ein ewiger und unsterblicher Körper[126]). Von den einzelnen Dingen aber „entstehen die einen und die andern vergehen wieder“. Der Ausdruck Körper beweist hier wieder, dass selbst zur Zeit des Diogenes die Vorliebe zur Abstraktion nnd Verflüchtigung der Dinge noch nicht Platz gegriffen hatte. Das „eine Wesen“ des Diogenes ist ein konkreter Körper, geradeso wie „das Eine“ des Parmenides ein Name war für das sichtbare Weltall. Die geistigen Eigenschaften stellen nicht ein von dem Stoffe verschiedenes Wesen dar, sondern sind nur besondere Aeusserungen dieses Wesens. Wir sehen, dass die Fragen, um die sich die Philosophie dreht, seit Heraklit nicht geändert sind. Giebt es ein Entstehen und Vergehen? Ist Alles vergänglich? Haben die einzelnen Dinge in dieser Welt nichts mit einander zu thun, oder sind sie verwandt? Die Beantwortung der letzten Frage wird für die ersten beiden entscheidend sein. Diogenes tritt auf die Seite des Empedokles, wenn er sagt, dass die einzelnen Dinge „entstehen und vergehen“, soweit ihre vorübergehende Gestalt in Betracht kommt, dass aber das Element, aus dem sie ihr Dasein empfangen haben, durch blosse Verwandlung, ewig und unsterblich ist. Dies erklärt sich daraus, dass „alle Dinge eins und dasselbe sind“. Alles hat denselben Ursprung, die Luft: nichts hat seine eigene und besondere φύσις oder Entstehung, wie die ältesten Philosophen geglaubt hatten. Diogenes

---

125) Fr. 6.
126) Fr. 7.

ist also ein strenger Monist: darin folgt er Parmenides. Es giebt im Grunde nicht viele Wesen, sondern es giebt nur „ein“ Wesen und dies ist immer gewesen und wird immer sein. Aber dieses eine Wesen verändert fortwährend seine Gestalt und bringt aus sich eine Mannigfaltigkeit von einzelnen Dingen hervor, die vorübergehend ins Dasein kommen, um wieder zurückzukehren zu ihrem Ursprung. Von der materiellen Seite betrachtet, nennen wir dies eine Wesen Luft, von der geistigen Seite betrachtet ist es Vernunft, die Alles in Grenzen hält und Alles steuert und Alles beherrscht, die in Alles eindringt und Alles ordnet und in Allem wohnt. Den ältesten Philosophen giebt er Recht darin, dass es in dieser Welt verschiedene Dinge giebt (τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα). Aber er stimmt ihnen nicht zu, wenn sie behaupten, dass jedes Ding seinen besonderen Ursprung, seine ἰδία φύσις hat und dass ein Ding keine Beziehung hat zum andern. Er folgt hier vielmehr dem Heraklit, wenn er immer wiederholt, dass alle Dinge „dasselbe“ sind und „von demselben Dinge“ entspringen, und dass in dem Einen ein fortwährender „Wechsel“ und „Veränderung“ stattfindet, indem es sich bald so und bald so darstellt und dass Alles zu „demselben Ursprung“ „zurückkehrt“. Dem Heraklit folgt er in seiner Vorstellung von der regulirenden und ausmessenden und steuernden und herrschenden Eigenschaft „des Einen“. Von Anaxagoras entlehnt er scheinbar den Gedanken von der Erkenntnis der allgemeinen Vertheilung und ordnenden Thätigkeit dieses Wesens. An Parmenides erinnern die Ausdrücke ἀίδιος καὶ ἀθάνατος.

c) Der krönende Abschluss.

Demokrit[127]), der letzte in der Reihe der Naturphilosophen vor Sokrates, stellt wieder die Frage auf: was „ist“ wirklich und immer und was ist nur vorübergehend und scheinbar? Was hat wirklichen Bestand und wahre Existenz in dieser Welt? Was bleibt und was verändert sich? Demokritus hat diese Fragen beantwortet in seinen verschiedenen Schriften, die

---

[127]) Mullach I 357.

wir unter dem Titel Φυσικά zusammenfassen mögen, die aber nur einen kleinen Theil seiner vielseitigen Schriftstellerei darstellen. Die wenigen Fragmente enthalten etwa Folgendes. Was diese Welt „an sich und für sich ist“, kann Niemand sagen. Von der absoluten Wahrheit ist der Mensch ausgeschlossen. Die Frage nach dem wirklichen „Sein“ oder Nichtsein der Dinge kann nie beantwortet werden. Was jedes Ding in der That und in Wirklichkeit ist, wird uns immer ein Räthsel bleiben. Wir nehmen die Dinge nicht wahr nach der Wirklichkeit, sondern nach ihrer Veränderung, die sie erleiden durch den Zustand unseres Körpers und dessen, was „hineingeht oder Widerstand leistet“. Ein Ding ist daher süss und sauer nach unserer subjectiven Anschauung und aus demselben Grunde ist es heiss und kalt oder zeigt eine bestimmte Farbe. Objectiv existiren nur die untheilbaren Körperchen und der leere Raum. Was daher nach der Meinung der Leute existirt und als Gegenstand unserer Wahrnehmung angesehen wird, kann nicht in Wirklichkeit dafür gelten, sondern nur die Atome und der leere Raum. Unsere Erkenntniss, die die Dinge umgestaltet, ist von zweierlei Art, die echte und die unechte. Zu der unechten Erkenntniss gehört Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl. Aber die echte Erkenntniss ist hiervon verschieden und abgesondert. Die erstere kann nur bis zu einer gewissen Grenze sich aufs Sehen oder Hören oder Riechen oder Schmecken oder Fühlen verlassen. Wenn es sich um feinere Unterschiede handelt, so versagt sie den Dienst. Dann müssen wir uns offenbar an die höhere Erkenntniss wenden[128]). Es ist zu schade, dass die Fragmente weiter keine Erklärung geben von dem Ursprung und der Art dieses echten Erkennens. Fast Alles, was in dieser Hinsicht uns erhalten ist, ist nur eine genaue Analyse der Sinneswahrnehmungen. Wahrnehmungen sind offenbar subjective Veränderungen in unserem Körper. Es ist in erster Linie ein passiver Zustand. Das Sehen[129]) z. B. kommt zu Stande, indem die Luft zwischen dem Gegenstande und dem Auge sich verdichtet

[128]) Demokrit Fr. 1.

[129]) Fr. 13.

und die Gestalt des Gegenstandes annimmt und hinüberleitet zu dem Auge. Denn von allen Dingen strömen Bilder aus. Wenn nun die Augen hinreichend nass sind, so spiegelt sich das Bild hier wieder. In ähnlicher Weise wird das Gehör[130]) hervorgerufen. Der Schall dringt in Wirklichkeit ein durch die ganze Oberfläche des Körpers, am meisten aber durch die Ohren, weil hier der grösste leere Raum ist. Die Luft dringt nun durch die Ohren und wird so zusammengepresst, um sich nachher wieder plötzlich innen auszudehnen und durch die so hervorgerufene Erschütterung kommt der Schall zum Vorschein. Das Gehör ist also thatsächlich dasselbe innerhalb des Körpers, wie das Fühlen ausserhalb, und der Mensch hört mit der ganzen Innenseite des Körpers, wie er mit der Aussenseite fühlt[131]). Das Denken[132]), behauptet er, kommt zu Stande, wenn die Seele sich nach einer Sinneserschütterung harmonisch verhält: im andern Falle tritt eine Geistesstörung ein. Was den Gefühlssinn anlangt, so führt er den Unterschied des Gewichtes eines Körpers[133]) auf seine Masse zurück. Aber auch die Anwesenheit von grösserem oder geringerem leeren Raum hat Einfluss. Die weiche und harte Beschaffenheit eines Körpers[134]) hat seine Ursache in der grösseren oder geringeren Dichtigkeit, ferner in der Lage und dem Vorhandensein des leeren Raumes. Was wir im Allgemeinen wahrnehmen, existirt nicht so in den Körpern der Aussenwelt[135] oder in Wahrheit und unveränderlich, sondern ist nur eine Aeusserung des subjectiven Zustandes, der fortwährend wechselt und hieraus kommt dann die Vorstellung zu Stande oder die sogenannte „Einbildung“ im ursprünglichen Sinne des Wortes. So hat auch das Kalte und Warme keine wirkliche Existenz, sondern beruht auf zwei Ursachen: Der veränderten Form des Körpers und dem Wechsel in unserem Zustande. Daher erscheinen die Dinge auch nicht allen lebenden Wesen in gleicher

---

130) Fr. 16.
131) Fr. 17.
132) Fr. 19.
133) Fr. 21.
134) Fr. 22.
135) Fr. 23.

Weise, sondern was uns süss dünkt, das kommt Andern bitter vor und wieder Anderen scharf oder ätzend u. s. w. Auch selbst dieselben Leute verändern ihr Urtheil nach ihrem augenblicklichen Befinden und körperlichen Zustande und nach ihrem Alter. Die Gestalt der Körper hat also einen wirklichen objectiven Bestand, aber das Süsse und überhaupt alle Sinneseindrücke sind verschieden nach den verschiedenen Personen. Es ist nicht nöthig, auf die Art und Weise näher einzugehen, wie Demokrit die verschiedenen Formen des Geschmackes[136]) zu erklären sucht durch die mannigfache Form und Grösse der Atome, die den Körper bilden. Betreffs der Farben[137]), mit denen sich Demokrit sehr eingehend beschäftigt, sei nur Folgendes bemerkt. Die Farben haben ebenso wie der Schall oder die Körpereigenschaften von Schwere und Leichtigkeit, Härte und Weichheit, Kälte und Hitze keine wirkliche Existenz. Die stoffliche Grundlage des Weltalls, nämlich die Atome und der leere Raum haben keine qualitative Verschiedenheit. Die einzelnen Dinge, die aus ihnen zusammengesetzt sind, erhalten ihre Farbe von der verschiedenen Anordnung, Gestalt und Lage derselben[138]). Denn darnach richten sich die Sinneswahrnehmungen. Farbe hat also keinen wirklichen Bestand, sondern ist nur eine Folge der Veränderungen in den Atomen. Demokrit führt im Einzelnen aus, was für verschiedenen Gestalten der Atome die einzelnen Farben entsprechen. Er behandelt erst die vier einfachen Farben, nämlich schwarz, weiss, roth und grün und dann die bedeutendsten unter den unzähligen Mischfarben. Nichts geschieht in der Welt durch Zufall, sondern alles mit Vernunft und Nothwendigkeit[139]).

Wir wollen nicht weiter auf die Einzelheiten eingehen, sondern die Erage aufstellen: Was ist die Grundidee des Demokritischen Systems und was für Beziehungen hat er zu den älteren Philosophen?

Wir sehen gleich auf den ersten Blick, dass Demokrit sich mit denselben Fragen beschäftigt wie seine Vorgänger. Seine

[136]) Fr. 24—29.

[137]) Fr. 30—39.

[138]) Fr. 30.

[139]) Fr. 41.

Aufgabe ist offenbar zu untersuchen, was in dieser Welt unveränderlich und ewig ist und woher die scheinbaren Veränderungen ihren Grund haben. Oder mit andern Worten, die Frage ist die: Was „ist“ ewig und unveränderlich in dieser Welt und was ist nur vorübergehend, oder was „ist unvergänglich“ und was ist vergänglich in dem Weltall? Nach Demokritus giebt es nur zwei Dinge, die in Wirklichkeit „sind“, d. h. „immer sind“ und „unvergänglich und unveränderlich“ sind: nämlich die unteilbaren kleinsten Körperchen und der leere Raum. Und diese Atome sind alle gleich dem Stoffe nach und unterscheiden sich nur von einander durch ihre Anordnung, Form und Lage[140]). Die Substanz ist also dem Wesen nach einheitlich: hierin folgt Demokritus dem Diogenes von Apollonia. Aber dieselbe ist nicht „ein Ganzes“, sondern besteht aus unzähligen untheilbaren kleinen Körperchen, die alle von einander verschieden sind in Form, Anordnung und Lage: hier schliesst sich der Abderite an Anaxagoras an. Die einzelnen Dinge „kommen ins Dasein“ durch Zusammensetzung[141]) dieser Atome (σύγκριμα): dieser Gedanke ist offenbar entlehnt von Empedokles. Insoweit ist Demokrit also ein treuer Schüler der älteren vorsokratischen Philosophen, die im Gegensatz zur Theorie von der Erschaffung und Vernichtung der Dinge behaupteten, dass diese Welt dem Wesen und der Substanz nach „eins“ ist (Heraklit, Parmenides, Diogenes), oder wenigstens zu gewissen Zeiten ein Ganzes gebildet hat (Empedokles und Anaxagoras) und dass sie in soweit unvergänglich und unveränderlich ist; und dass die Veränderung nur durch verschiedenartige Zusammensetzung oder Mischung entsteht (Empedokles, Anaxagoras und Diogenes). Aber Demokrit hat nicht nur von den sogenannten Physikern gelernt: seine Philosophie weist deutliche Spuren von sophistischen Einflüssen. Während er einmal sagt, dass alle Verschiedenheit und Veränderung in den Körpern der Aussenwelt auf Anordnung, Form und Lage und Anzahl der Atome zurückzuführen ist, giebt er nebenher noch die

140) Fr. 30.

141) σύγκριμα Fr. 30.

Erklärung, dass diese Mannigfaltigkeit und dieser Wechsel unserem verschiedenen Körperzustande und den wechselnden Sinneseindrücken entspreche. Beide philosophische Schulen, die Physiker und die Sophisten, haben einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn gemacht, sodass es ihm nicht gelingt, eine klare und einheitliche Erklärung des Wechsels der Dinge zu geben. Er schwankt hin und her. Er sagt auch nicht deutlich, dass es zwei verschiedene Ursachen hierfür giebt, sondern es hat den Anschein, als wenn er das eine Mal die Anordnung und Gestalt und Lage der Atome allein für eine genügende Erklärung der Veränderungen in unseren Sinneseindrücken ansieht und das andere Mal wiederum die subjektiv verschiedenen und schwankenden Sinneswahrnehmungen allein verantwortlich macht für den Wechsel, der unter den Körpern der Aussenwelt vor sich geht. Ob das νόμῳ auf die eine oder andere Ursache allein oder auf beide zusammen sich bezieht, könnte zweifelhaft sein. Das eine Mal[142]) behauptet er z. B. einfach, dass ein Gegenstand uns süss oder sauer oder bitter erscheint nach unserem körperlichen Befinden oder nach unserem Alter, dass kurz alle Eindrücke sich richten nach den Leuten, auf die sie gemacht werden. Auf einer andern Stelle[143]) sagt er hingegen, dass die verschiedenen Geschmäcke zurückzuführen sind auf Grösse und Gestalt der Atome, aus denen die verschiedenen Speisen zusammengesetzt sind. In derselben Weise giebt er zwei von einander ganz unabhängige Erklärungen für die Farben. Bald sagt er, dass die Farben verschiedenartig sind „πρὸς τὴν φαντασίαν“ oder „τροπῇ“ (Wechsel der Sinneswahrnehmungen). Darnach haben dieselben also absolut keine objektive Existenz in den Körpern, sondern sind nur ein Produkt der Eindrücke auf unsere Sinne. Daneben aber hat er noch eine eingehende Theorie von den Formen der Körperchen ausgearbeitet, die jene betreffenden Farben in uns hervorrufen. Verschiedene Erklärungen dieser Widersprüche sind möglich. Man kann sie erstens zurückführen auf die psychologische Entwickelung unseres Philosophen, die es möglich machte, dass er

[142]) Mullach I, 361. 362.
[143]) Mullach I, 362.

beide Erklärungen ausgeben konnte, ohne eine Vereinigung für nöthig zu halten. Oder wir können annehmen, dass er in der That eine solche Vereinheitlichung seiner zweifachen Theorie versucht hat, ohne dass sie uns überliefert war. Vielleicht war seine Meinung, dass beide Ursachen ihren besonderen Theil beitragen zu dem einheitlichen Erfolge. Doch wir können diese Frage auf sich beruhen lassen. Es genügt uns, zu sehen, dass Demokrit die Frage, die die griechischen Naturphilosophen seit Anaximander beschäftigt hat, in glänzendster und interessanter Weise beantwortet. Ist die Welt mit Allem, was darinnen ist, sterblich und vergänglich oder unvergänglich und ewig? Sind die Veränderungen, die wir täglich um uns her beobachten, absolut oder nur relativ? Kommen die einzelnen Dinge, die um uns her auftauchen, aus nichts und verschwinden sie zuletzt wieder in nichts? Demokrit antwortet: Das Material, das im letzten Grunde die Welt zusammensetzt, „ist in der That“ (ἐτεῇ), d. h. „es ist immer und hat keinen Anfang und kein Ende“. Und dies Material besteht aus zwei Dingen, den Atomen und dem leeren Raum. Die Atome entsprechen offenbar dem ἓν ὂν des Parmenides und den vier Elementen des Empedokles und den unzähligen kleinen „Dingen“ des Anaxagoras und dem „einen Körper“ des Diogenes. Das κενὸν oder der leere Raum ist eine Zuthat des Demokrit, die ihm eigenthümlich ist. Parmenides und Empedokles und wahrscheinlich auch die übrigen älteren Philosophen hatten eine solche Vorstellung geradezu ausgeschlossen[144]) und die Abwesenheit jedes leeren Raumes im Weltall als Grund dafür angeführt, dass nichts ins Dasein kommen kann, da die Welt ganz angefüllt ist und also kein Platz da ist für neue Geschöpfe. Dieser leere Raum hat aber sicherlich nichts zu thun mit dem μὴ εἶναι oder μὴ ὄν der früheren Philosophen, wie man leicht annehmen könnte und wie die Doxographen wirklich angenommen haben[145]). Diese Atome und dieser leere Raum haben also allein wahrhafte Existenz. Was sonst noch zu „sein“ scheint und als „Gegenstand“ unserer Wahrnehmungen an-

[144]) Parm. V. 80. 107. Emped. 166.

[145]) Aristot. II 254, 5.

gesehen wird, hat in Wirklichkeit keine bleibende Existenz. Alle diese Erscheinungen kommen von den verschiedenen Zuständen des menschlichen Körpers und der Verschiedenartigkeit dessen, was auf uns Eindrücke macht und in unserem Körper jenen Eindrücken widersteht. Die einzelnen Dinge, die daher scheinbar entstehen und wieder vergehen, stellen nur eine verschiedene Zusammensetzung der Atome dar. Und während die Atome an sich keine Qualität besitzen, bringen sie in ihren Zusammensetzungen die verschiedensten Effecte zu Stande, je nach Anordnung, Form und Lage der einzelnen Atome. Diese Mannigfaltigkeit in Gestalt und Anordnung der Atome ist nach Demokrit hinreichend, um alle verschiedenen Geschmäcke und Farben und Gerüche und überhaupt alle Sinneseindrücke zu erklären.

11. Zusammenfassung.

Die Philosophie vor Sokrates entwickelte sich demnach folgendermaassen 1) Die älteste Form der griechischen Philosophie vertrat die naive Idee, dass die Dinge, wenn sie in die Erscheinung treten, aus nichts geschaffen werden, dass sie für eine verhätnissmässig kurze Zeit im Dasein „sind“ und dass sie zuletzt wieder ins Nichts vernichtet werden. Während eines unendlichen Zeitraums „sind sie nicht“, dann kommen sie ins Dasein und „sind“ vorübergehend, um endlich wieder für alle Ewigkeit „nicht zu sein“. Woher kommen sie? Aus dem Nichts! Wohin gehen sie wieder? Ins Nichts! Bevor sie „sind“ und nachdem sie gewesen sind, sind sie einfach „nichts“. Anaximander und Anaximenes, die nach einstimmiger Ueberlieferung die Theorie vom „Entstehen und Vergehen“ der Dinge vertraten, sagten freilich, die Dinge kommen aus dem „ἄπειρον“ oder der „Luft“, statt aus dem Nichts. Aber es ist höchst wahrscheinlich, dass die ersten Philosophen dieselbe naive Anschauung vertraten, wie jedes Kind in unserer Zeit, dass nämlich „Luft“ soviel ist wie gar nichts und dass der „unendliche Raum“, oder „das Blaue“ absolut leer ist. Wenn jene Männer also behaupteten, die Welt und alle Einzelwesen entwickeln sich aus „dem unendlichen Raum“ oder der „Luft“, so meinten sie damit, sie entstehen aus dem Nichts und sie vergehen wieder ins

Nichts. Das „Nichtsein" ist in dieser Philosophie in der That von grösserer Bedeutung als das Sein, dieses ist nur von kurzem und vorübergehendem Bestande, während jenes die Ewigkeit ausfüllt. Aber das „Sein" eines Dinges ist nur ein abnormaler Zustand. Jedes Ding muss zurückkehren ins „Nichtsein" κατὰ τὸ χρεών mit einer sittlichen Nothwendigkeit. Jedes Ding, das „ist", hat sich mit seinem Blute dem Nichtsein verschrieben und muss zu seinem Dienstherrn zurück, wie ein Sklave, der entronnen ist. Dies ist daher die Philosophie des „Nichtseins". Sie erkennt zwei verschiedene Existenzformen an, eine positive, das Sein, und eine negative, das Nichtsein. Dieses erste Auftreten des philosophischen Denkens ist, wie wir sehen, äusserst naiv. Es ist die Vorstellung eines Kindes. Sie hat keine Ahnung von einer Substanz, aus der die Dinge zusammengesetzt sind und in die sie sich wieder auflösen; keine Ahnung von der Thatsache, dass die Pflanze die wächst und an Grösse zunimmt, einfach Stoff aus der Erde zieht und aus der Luft einathmet, um diesen als Baumaterial in ihrem Innern niederzulegen. 2) Gegen diese Theorie vom „Nichtsein" als einem Zustande, der dem Sein absolut entgegengesetzt ist, trat Heraklit zum ersten Male mit vernichtender Geistesschärfe auf. Nichtsein, so behauptet er, ist nur in einer gewissen Hinsicht vom Sein verschieden. In anderer Hinsicht aber ist Nichtsein dasselbe wie Sein. Was uns als Nichtsein erscheint, ist nämlich nur eine andere Form des Seins. Beide beruhen aber auf demselben Princip. Dies wird klar, wenn wir bedenken, dass diese Welt nicht eine unzusammenhängende Masse von Dingen ist, sondern dass alle Dinge eins und dasselbe sind.

Hier kommt zum ersten Male in zweideutiger und dunkler Ausdrucksweise der Gedanke von einer Substanz zum Vorschein, der die verschiedenartigsten Körper bilden kann, ohne seinem Wesen nach sich zu verändern. Die Art und Weise, in welcher er diesen Gedanken von einem unvergänglichen und ewigen Wesen zum Ausdruck bringt, ist aber höchst interessant und anziehend. Die Einheit der Welt liegt nach Heraklit, wie nach Parmenides, Empedokles, Anaxagora in der geistlichen Seite ihres Wesens, die man nur mit der Vernunft sehen kann. Die Dinge sind

nur scheinbar getrennt und von einander verschieden. Die Vernunft entdeckt leicht das Gemeinsame, das alle Dinge zusammenhält. Und dieses Gemeinsame in den Dingen ist von der grössten Bedeutung. Es ist der Gott, der hinter allen Dingen steht oder in allen Dingen steckt, der Alles lenkt und zum Besten leitet. Es ist der Einklang, der durch alle scheinbaren Gegensätze hindurchklingt. Es ist das Feuer, dessen Flammen in den einzelnen Dingen emporschiessen. Es ist der Blitz, der über alles in ökonomischer Weise Haus hält. Daher bildet Leben und Tod keinen Gegensatz. Ein Ding lebt den Tod des andern. Tod ist Leben in neuer Form: Nichtsein ist daher nur ein anderes Sein. Nichtsein und Sein ist in Wirklichkeit „dasselbe und nicht dasselbe". Man kann daher nicht sagen, dass wir jetzt „sind" und nach unserem Tode „nicht sind". Wir „sind" zu gleicher Zeit und „sind nicht". Wenn wir daher nach dem Tode „nicht mehr sind", so sind wir immerhin, ja „wir sind" dann im höheren Sinne, wachende „Wächter der Lebendigen und der Todten". Nichtsein ist in Wahrheit nur Anderssein und besseres Sein. Die Welt ist daher immer gewesen und wird immr sein, da sie nur ihre Form verändert, aber dem Wesen nach absolut unvergänglich und ewig ist. An die Stelle des alten οὐκ ἦν — ἔστι, οὐκ ἔσται setzt er sein ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται. 3) Aber diese Brücke zwischen dem Sein und Nichtsein, die Heraklit in so genialer Weise aufgebaut hat, wird wieder niedergerissen von Parmenides. Wir stehen hier vor Gegensätzen, sagt er, die sich nicht vereinigen lassen. Sein und Nichtsein schliessen sich gegenseitig aus. Das Nichtsein lässt kein Sein zu und das Sein macht das Nichtsein unmöglich. Wenn eine Sache ist, so ist sie immer und wenn sie nicht ist, so ist sie nie und nimmer. Es giebt nur zwei philosophische Systeme, die sich zu einander verhalten wie Irrthum und Wahrheit. Unter dem Irrthum versteht er die Philosophie Derer, die behaupten, dass Nichtsein ebenso gut existirt, wie Sein. Mit dem Ausdruck Wahrheit bezeichnet er seine eigene Lehre, dass das Nichtsein überhaupt ein Unding ist und keine Existenz hat. Zwischen diesen zwei Daseinsweisen muss jeder wählen, dem Sein und dem Nichtsein. Wenn das letztere wirklichen und positiven Bestand hat, so giebt es das erstere nicht und die Existenz des

ersteren hinwiederum schliesst das zweite aus. Aber das Nichtsein ist etwas, wobei man sich nichts denken kann. Um an etwas denken zu können, muss man schon seine Existenz voraussetzen. Es giebt daher nur „das Sein". Was ist, ist immer: wenn die Welt wirklich ist, so ist sie immer. Um dies klar einzusehen, müssen wir aber die Welt als „eins" auffassen. Es ist absolut unzulässig, das Weltall auseinander zu reissen vermittelst der subjektiven Ideen von Zeit und Raum. Man kann nicht sagen: „hier" ist etwas, oder „da" ist etwas. Man kann auch nicht sagen „es war" oder „es wird sein" sondern man muss sich beschränken auf die Formel „es ist" in einer ununterbrochen fortdauernden Gegenwart. Das Weltall „ist" in Wahrheit und „ist" daher immer und kann nie aufhören zu sein. Alle Veränderung und aller Wechsel ist unbendigt und ausgeschlossen. 4) Empedokles und seine Nachfolger machen nun den Versuch, die Ansichten des Heraklit und Parmenides auszugleichen und auszusöhnen. Beiden Philosophen wird zugestanden, dass das Nichtsein keine Existenz hat. Aber Parmenides hat nur eine Seite der Wahrheit. Das Weltall „ist" und ist ewig, insofern das Ganze immer dasselbe bleibt, insofern nicht das geringste Theilchen davon verloren gehen kann und nichts hinzugefügt werden kann. Aber es findet eine Veränderung in der Welt statt insofern der Stoff immer neue Combinationen bildet Die Mannigfaltigkeit besteht in der Form, die Unveränderlichkeit in dem Stoff.

Wir könnten daher die älteste Philosophie folgendermassen einteilen:

1. Die Lehre von Sein und Nichtsein als positive Gegensätze: Die Dichter und Anaximander und Anaximenes.

2. Die Behauptung, dass Sein und Nichtsein dasselbe bedeuten: Heraklit.

3. Die Philosophie vom blossen Sein: Parmenides, Zenon, Melissus.

4. Vom Unterschied zwischen dem wahren Sein und dem veränderlichen Sein oder Werden: Empedokles, Anaxagoras, Diogenes, Demokrit.

Oder wir können die Philosophen folgendermassen zusammengruppiren.

1. Diejenigen, welche in dieser Welt eine absolute Mannigfaltigkeit von Dingen sehen und die Ausdrücke τὰ ὄντα oder πολλὰ gebrauchen: Anaximander, Anaximenes.

Diejenigen, welche das Weltall als „eins" ansehen und die Ausdrücke ἕν und τὸ ὄν gebrauchen: Xenophanes, Parmenides, Melissus, Zenon.

3. Diejenigen, welche beides, die Einheit und Vielheit der Welt anerkennen, deren Motto also ἕν καὶ πολλὰ ist: Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Diogenes, Demokrit.
Dieselbe Anordnung würde sich ergeben, wenn wir die verschiedenen Philosophen gruppiren nach ihrer Stellungnahme zu der Frage von Unsterblichkeit oder Sterblichkeit der Welt.

1. Anaximander und Anaximenes sehen die Welt als sterblich an.

2. Parmenides, Melissus und Zeno sagen die Welt ist unsterblich.

3. Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Diogenes und Demokrit lehren, dass das Ganze des Weltalls unsterblich ist, aber die einzelnen Erscheinungen sterblich sind.

Wir könnten demnach die folgende Tabelle aufstellen.

	„Das Vergängliche"	„Das Unvergängliche"
Die Milesier	alles entsteht und vergeht	—
Heraklit	es zerstreut sich, es sammelt sich	Einklang, Feuer, Vernunft, Zeus, Gott, Welt.
Parmenides	—	Das Eine, das All
Empedokles	Mischung und Trennung der sterblichen Dinge	Die vier Elemente Liebe und Hass
Anaxagoras	Mischung, Aussonderung Verbindung, Trennung	Die Dinge, der Geist
Diogenes	Veränderung	Luft-Vernunft
Demokrit	Gestalt, Anordnung Lage-Zustand, Stimmung	Die Atome, der leere Raum.

Wir sehen hieraus, dass sich die Idee von der unzerstörbaren Substanz erst ganz allmählich im Laufe der griechischen Philosophie entwickelte. Den ersten Denkern war die Vorstellung von einem Stoffe, der verschiedenen Zusammensetzungen bilden kann

in den verschiedensten Verhältnissen, völlig unbekannt. Heraklit sprach zum ersten Male den unerhörten Gedanken aus, dass der Tod keine Vernichtung bedeutet, sondern dass ein Ding lebt vom Tode des andern. Hier wird zum ersten Male die Einheit der Existenz in ahnender Weise ausgesprochen. Parmenides kommt der Lösung noch näher, indem er die ganze Masse des Weltalls als „eins" erfasst und für unerschaffen und unvergänglich erklärt. Empedokles unterscheidet in genialer Weise zwischen den vier unvergänglichen Elementen und ihrer vorübergehenden verschiedenartigen Mischung. Anaxagoras entwickelt zum ersten Male die Theorie von der „Aussonderung" der „entgegengesetzten Elemente", nämlich des Kalten und Warmen, des Nassen und Trocknen aus dem ursprünglichen Gemisch aller Dinge. Die unendlich vielen verschiedenen Theilchen vereinigen und trennen sich dann in der Erscheinung des Entstehens und Vergehens der Körper. Diogenes spricht zum ersten Male den Gedanken aus, dass die einzelnen Dinge entstehen durch qualitative Veränderung desselben allen Wesen zu Grunde liegenden Wesens, welches er Luft nennt. Demokrit endlich bringt die ganze Entwickelung zu einem konkreten Abschluss in seiner Theorie von der alleinigen wahrhaften Existenz der Atome und des leeren Raums. Die Verschiedenheit der Dinge erklärt er einfach aus den verschiedenen Eigenschaften, der Lage und Anordnung der Atome.

Nach alledem muss es uns als unmöglich erscheinen, dass schon Thales und Anaximander und Anaximenes die Lehre vertreten haben sollen, dass es „einen" allen Dingen zu Grunde liegenden Stoff giebt, der entweder durch „Verdichtung und Verdünnung" oder durch „Aussonderung"[146]) die Entstehung der Einzeldinge verursacht und ihre Mannigfaltigkeit erklärt. Dies ist die verhängnissvolle Irrlehre, die von Aristoteles zum ersten Male im allgemeinen ausgesprochen und von den Doxographen in ihren Einzelheiten ausgedacht und ausgesponnen ist. Nach den Doxographen vertreten schon Thales und Anaximenes die Philosophie von einem Grundprincip aller Dinge, das durch Verdichtung und

[146]) Arist. II, 252.

Verdünnung die verschiedensten Gestalten und Formen hervorbringt Wir können deutlich sehen, wie diese Lehre von der Verdichtung und Verdünnung der „Luft“ zum ersten Male auftritt in dem System des Diogenes. Nichts war daher natürlicher für die Doxographen, als diese Theorie zurückzudatiren zum Anaximenes, der ja auch sagte, dass die Dinge „aus der Luft“ kämen und „in die Luft“ wieder verschwänden. Dann war es aber äusserst leicht und selbstverständlich, diese bequeme Lehre von Verdichtung und Verdünnung auch auf die vermeintliche „Wassertheorie“ des Thales anzuwenden: und sie passte vorzüglich. Ebenso verfuhr man mit der Lehre des Anaxagoras von der Aussonderung der „entgegengesetzten Qualitäten“ nämlich des Warmen und Kalten. Dies war um so verführerischer, da Anaximander und Anaximenes in ihrem kosmogonischen System wirklich von den beiden „entgegengesetzten Gestalten“, nämlich dem „Feuer“ und der „Nacht“, dem „Dichten“ und „Dünnen“ gesprochen hatten [147]). Aber eine solche Zurückdatirung der Lehre von Stoff und seinen Verwandlungen ist ein wahrer Unsinn und konnte nur vorgenommen werden von Männern, die nur eine unklare und verwirrte Vorstellung hatten von der Entwicklung der Geschichte der ältesten Philosophie. Die Lehre von der ὕλη gehört ans Ende der philosophischen Entwicklung, aber nicht an den Anfang.

---

[147]) Mullach I, Parm. 113—121.

XIII.

Wissen und Glauben bei Pascal.

Von

Dr. **Kurt Warmuth,** Licentiat der Theologie.

Einleitung.

Um Pascal, gleich gross an Geist und Herz, zu begreifen, muss man an ihm den Mathematiker und den Jansenisten unterscheiden.

Wie er selbst sagt, hat er sich lange Zeit mit dem Studium der abstrakten Wissenschaften beschäftigt und darauf zum Studium des Menschen gewandt. [1])

Als die Wissenschaft schlechthin gilt ihm die Mathematik. Alle Welt kennt seine hervorragenden Leistungen hierin.

Aber die abstrakten Wissenschaften thuen ihm nicht Genüge; neben einem klaren, scharfen Verstande besitzt er ein Herz voll Glut und Leidenschaft. Das Räthsel des Menschen bewegt ihn;

---

[1]) I 199. J'avais passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites, et le peu de communication qu'on en peut avoir m'en avait dégoûté. Qand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne lui sont pas propres et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant: j'ai pardonné aux autres d'y peu savoir. Mais j'ai cru trouver au moins bien des compagnons en l'étude de l'homme et que c'est la vraie étude qui lui est propre.

vergeblich sucht er bei den Philosophen die Lösung, er findet sie im Christenthum, u. z. im Jansenismus. Das Studium des Menschen führt ihn zum Studium der Religion.

Man kann so zwei Stadien seines geistigen Lebens unterscheiden: in dem ersten steht die Mathematik, in dem zweiten der Mensch und die Religion im Vordergrunde seines Interesses.

Der Mathematik hat er besonders seine Jugend gewidmet. Von 1647, wo er zuerst mit den Jansenisten in Berührung kommt — er liest Jansen: „Discours sur la réformation de l'homme intérieur" —, bildet das Räthsel des Menschen sein Hauptinteresse. Er studirt die Philosophen. Um sich von seinen angestrengten Studien zu erholen, giebt er sich auf Rath der Aerzte kurze Zeit dem weltlichen Leben hin. Das Ereigniss auf der Brücke zu Neuilly ruft ihn 1654 zur asketischen Lebensweise zurück; er tritt in nähere Verbindung mit Port-Royal und widmet sich zumeist religiösen Studien: im Jansenismus hat er die Lösung des Räthsels vom Menschen gefunden. Er fasst den Plan, die Atheisten zu widerlegen. Er sammelt Gedanken über die Religion. Während des Sammelns bestimmt sich ihm sein Plan näher dahin, den Glauben bei den Ungläubigen vorzubereiten; kann doch der Mensch weiter nichts, denn der Glaube ist göttliche Wirkung. Er befolgt dabei die „Methode des Herzens", sie heisst: échauffer, non instruire.[2])

Das ist die Geschichte von Pascals Geist. Und die seines Herzens? Von Jugend auf bis an das Ende hat den Grund seiner Seele ein Glaube erfüllt voll Leben und Kraft; gewiss, er ist zu Zeiten zurückgetreten, aber dann umso gewaltiger hervorgebrochen. Das ist das Geheimniss von Pascals Grösse: er vereinigt in sich ein eminentes mathematisches Genie und eine tiefreligiöse Natur.

Das erste Stadium. Als Mathematiker tritt uns Pascal in den mathematischen, naturwissenschaftlichen und logischen Fragmenten entgegen: Préface sur le traité du vide, nach Faugère 1647; L'Esprit géométrique, 1655? L'art de persuader, wahrscheinlich erst 1657 oder 58. Hier vertraut Pascal der Kraft des

---

[2]) II 265.

Verstandes und vertheidigt sein Recht gegenüber der Autorität. Wissen ist möglich mit Hilfe des natürlichen Lichts und der mathematischen Methode. Das Wissen erstreckt sich auf das natürliche Gebiet, der Glaube auf das übernatürliche; jedes hat seine besondere Ordnung: auf dem natürlichen hat der Verstand, auf dem übernatürlichen das Herz das erste Wort. Das Wissen ist des Menschen That, der Glaube ist Wirkung einer übernatürlichen Kraft.

Bereits im ersten Stadium klingt das zweite an. Pascal kennt eine ethische Wirkung der Mathematik. Der Begriff der doppelten Unendlichkeit der Grösse und Kleinheit weckt im Herzen Bewunderung für die Grösse der Natur und Selbsterkenntniss. Diese ethische Wirkung hält er für mehr werth als die ganze übrige Mathematik.

Das zweite Stadium. Die abstrakten Wissenschaften können seinem glühenden Herzen, das der Wahrheitsdrang eines Faust beseelt, auf die Dauer nicht genugthun; er gräbt tiefer. Sein Interesse wird praktisch. Das Räthsel des Menschen lässt ihm keine Ruhe. Er forscht bei den Philosophen: Epiktet und Montaigne befriedigen ihn nicht. Ihre Erkenntniss des Menschen ist einseitig. Er hält Abrechnung mit ihnen im Entretien avec Saci sur Epictète et Montaigne, 1654. Die Lösung findet er im Christenthum, u. z. im Jansenismus.

Als Jansenist zeigt sich Pascal in den Pensées. Die Lösung der Widersprüche im Menschen hat er im Dogma vom Fall, von der Erbsünde und Gnade gefunden. Alles Menschliche erscheint ihm im Gegensatz zur göttlichen Gnade gering. Das Glückseligkeits-Interesse leitet ihn jetzt. Die Wissenschaft hat nur noch formalen Werth. Ist doch Wissen dem Menschen aus metaphysischen und psychologisch-ethischen Gründen unmöglich. Was er erreichen kann, ist nur Ungewissheit: er ist unfähig, gewiss zu wissen und absolut nicht zu wissen. Nur sein Elend kann und soll er erkennen. Dies soll ihn zum Suchen eines Heilmittels antreiben. Das Heilmittel ist der Glaube. Nicht aus eigener Kraft kann er ihn erwerben. Er ist eine Gabe Gottes, göttliche

Erleuchtung; der Mensch kann sich nur durch die Vernunft und die Gewöhnung darauf vorbereiten. Die Entscheidung liegt in Gottes Hand: er giebt den Glauben. Jedem? Nein, nur dem, den er erwählt hat.

Wir sehen, Pascals Anschauung über das Wissen ist einer Wandlung unterworfen. Als Mathematiker sagt er: Wissen ist möglich mit Hülfe des natürlichen Lichts und der mathematischen Methode. Als er sich von den abstrakten Wissenschaften zum Studium des Menschen gewandt hat, wird er immer misstrauischer gegen das Wissen, da er die verschiedenen, sich ganz widersprechenden Ansichten der Philosophen über den Menschen liest. Das Misstrauen wächst, er kommt zu dem Schlusse des Sokrates: „Ich weiss, dass ich nichts weiss!“ Er steht jetzt auf dem Standpunkt der weisen Unwissenheit, von der er selbst spricht.[3]) Er unterwirft seine Vernunft dem Dogma vom Fall und von der Gnade. Im Glauben findet er die Gewissheit, er ist das höchste Wissen. Von hier aus erscheint ihm alles menschliche Wissen unvollständig und unsicher.

Und seine Anschauung über den Glauben? Ueber das Wesen desselben urtheilt er als Mathematiker und Jansenist gleich: er charakterisirt ihn in der Préface sur le traité du vide als eine „übernatürliche Kraft“ und in den Pensées als eine „Gabe Gottes“. Ueber das Gebiet des Glaubens urtheilt er verschieden. Als Mathematiker beschränkt er den Glauben auf das Gebiet der religiösen Wahrheiten und lässt neben ihm, wenn auch im Range unter ihm, das Gebiet des Wissens gelten.[4]) Als Jansenist kennt er nur ein Gebiet der Wahrheit, das des Glaubens.

---

[3]) I 180. Les sciences ont deux extrémités qui se touchent: la première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant; l'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes qui ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis. Mais c'est une ignorance savante qui se connaît.

[4]) Dreydorff erklärt sich diesen Respekt für die Theologie aus der Tendenz des Aufsatzes „Ueber das Leere“, den Fortschritt der Naturwissenschaften gegen die kirchliche Reaction zu vertheidigen. Dürfte er nicht tiefer, nämlich in Pascals von Haus aus gläubiger Seele, begründet sein?

Wir wollen nun im einzelnen zu zeigen versuchen, wie Pascal über Wissen und Glauben zuerst als Mathematiker und dann als Jansenist gedacht hat.

Litteratur.

Pascal hat die verschiedenste Beurtheilung erfahren.

Während Cousin [5]) und Jetter [6]) ihn für einen Feind der Philosophie halten, nennen ihn Havet [7]) und Nourrisson [8]) einen Freund derselben.

Im Gegensatze zu Neander [9]), der sagt, dass Pascal den Streit zwischen Glauben und Wissen ausgeglichen und somit das Problem einer Versöhnung von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, gelöst habe, meint Jetter, dass Pascal auf die rationelle Lösung des Problems verzichte, indem er auf die Lehre von der Erbsünde und Prädestination zurückgehe, wobei zwischen dem Zustande der Ungewissheit und dem der Gewissheit durch Offenbarung keine Vermittelung stattfinde.

Darin stimmen allerdings fast alle Schriftsteller überein, dass sie in Pascals eigenem Innenleben den Glauben als triumphirende Macht ansehen.

Bereits Pascals Schwester, Gilberte Perier [10]), sagt in der Lebensbeschreibung ihres Bruders: „Sein grosser, wissbegieriger Geist, der mit soviel Fleiss Ursache und Grund von allem suchte,

---

[5]) Cousin, Étude sur Pascal, 5. ed. Paris, 1857.

[6]) Jetter, Jahrbücher für deutsche Theologie, 17. Bd., p. 228—320, 1872. „Pascal wollte von der Philosophie überhaupt nichts wissen."

[7]) Havet, Etude sur les Pensées de Pascal als Einleitung zu seiner Ausgabe der Gedanken, 2 Bde. Paris 3. ed. 1881. „Dass Pascal kein Feind der Philosophie ist, beweist sein Wort: La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître; car en désobéissant à l'un, on est malheureux et en désobéissant à l'autre, on est un sot".

[8]) Nourrisson, Pascal physicien et philosophe, Paris 1885 « Ramener les esprits des distractions qui les leurrent à l'étude d'eux-mêmes et de la connaissance d'eux-mêmes à la connaissance de Dieu — n'est pas encore les ramener à la philosophie? »

[9]) Neander, Ueber die geschichtliche Bedeutung der Pensées Pascals, für die Religionsgeschichte insbesondere, Berlin, 1847.

[10]) Havet, Pensées de Pascal, Paris 1881 I p. LXIX.

war in Dingen der Religion unterthänig wie ein Kind. Diese Einfalt hat sein ganzes Leben über in ihm geherrscht.“

Auch Faugère[11]) giebt Pascals persönlichem, sein ganzes Wesen durchdringendem Glauben ein glänzendes Zeugniss. Nach ihm ist Pascals Meinung nicht, dass der Mensch ohne Christus schlechthin jedes Begriffs von Gott, von dem wahren Guten, der Gerechtigkeit und Seligkeit entbehre. Sein Misstrauen in die natürliche Vernunft des Menschen ging nie so weit. Er glaubte vielmehr, dass die vollkommene Erkenntniss Gottes, des Wahren und Guten untrennbar wäre von der Erkenntniss Christi.

Ebenso warnt Sainte-Beuve[12]), Pascal zu sehr als Skeptiker zu fassen, wozu der Skepticismus unserer Tage verleite. Pascals Glaube[13]) war tief, lebhaft und wahr.

In seinem grossen Werke über Port-Royal[14]) feiert Sainte-Beuve Pascals Liebe zu Jesu, indem er ausruft: « Quel amour débordant! quelle tendresse! quelle fusion de tout en l'unique Médiateur! Ce livre des Pensées, dans son ensemble, si revêtu d'éclat, si armé de rigueur et comme d'épouvante au dehors, et si tendre, si onctueux au fond, se figure à mes yeux comme une arche de cèdre à sept replis, revêtue de lames d'or et d'acier impénétrable, et qui, tout au centre, renfermé à nu, amoureux, douloureux, joyeux, le cœur le plus saignant et le plus immolé de l'Agneau. Saint-Jean, l'Apôtre de l'amour, eut-il jamais plus de tendresse et de suavité sensible que cet Archimède en pleurs au pied de la Croix? »

Aehnlich Havet[15]). Von Anfang an steht Pascal auf dem Felsen des Glaubens[16]). Nicht als Freigeist, der vom allgemeinen

---

[11]) Faugère, Pensées, fragments et lettres de Bl. Pascal, 1844.

[12]) Sainte-Beuve, Portraits contemporains, Paris 1846.

[13]) Cf. Kurt Warmuth, Das religiös-ethische Ideal Pascals, Leipzig, Georg Wigand, 1901. p. 8.

[14]) Sainte-Beuve, Port-Royal, Paris 1860 III, 381. Cf. II, 377 — III, 393.

[15]) a. a. O.

[16]) La vie de Pascal appartient à la foi tout entière; on ne saurait trouver dans cette existence si suivie un intervalle où on puisse supposer que la foi se soit rétirée de lui.

Zweifel ausgeht, darf man sich ihn vorstellen; er geht vom Glauben aus, der Glaube ist bei ihm tief, unaustilgbar eingewurzelt; unterwegs begegnet er dem Zweifel, nicht als einem Princip, sondern als einem Hindernisse. „Nicht ein Philosoph, der seinen Weg sucht oder sich anstrengt, die Wahrheit zu entdecken, ist Pascal, sondern ein Gläubiger, der die Wahrheit kennt, und der Schwierigkeiten zu lösen sucht, die sie verdunkeln"[17]. Am vollkommenen Verständnisse Pascals hindert uns der Rationalismus unserer Zeit[18].

Auch Faguet[19] sieht den innern Grund von Pascal im Glauben; „er ist Gläubiger gewesen von Geburt, Erziehung und geheimem Instinkt des Herzens, vielleicht ohne Unterbrechung, wenn auch nicht ohne Sturm". Faguet zeichnet den Gang von Pascals Denken. Mit Montaigne überzeugt sich Pascal an tausend Beobachtungen von der Ohnmacht des Menschen, irgend eine Wahrheit zu finden, die so sei, um sich darauf zu stützen. Aber er findet keine Freude am Zweifel wie Montaigne, er schmerzt ihn. Montaigne schätzt die Menschen in ihrem Elend gering, Pascal bemitleidet sie. So führt ihn die Liebe zum Glauben. Er reconstruirt das ganze Gebäude, das er niedergerissen hat. Worauf? Alle menschliche Gewissheit ist bis auf den Grund zerstört! Darauf nicht, sondern auf die göttliche Gewissheit. Man muss sich der Offenbarung von oben anvertrauen. „Seid Christen, hört Gott!" Die menschliche Vernunft ist für sich allein schwach, aber es ist

---

17) „Er eröffnet sozusagen die Preisbewerbung unter allen menschlichen Doctrinen, das Problem unserer Bestimmung zu lösen, den Preis der besten Lösung versprechend. Aber diese Lösung hat er schon im Moment, da er nach ihr fragt; sein Antrag ist nur eine Herausforderung". In der jansenistischen Theologie hat er die Lösung gefunden. „Der natürliche Mensch, in dem das Werk der Gnade sich nicht vollzogen hat, ist so zur Finsterniss verurtheilt, dass er sich nicht einmal vergewissern kann, wo das Licht ist, noch ob die Religion, die es ihm darbietet, es in der That besitzt. Aber es giebt eine andere Hebelkraft: sobald die allmächtige Gnade gewirkt hat, ändert sich alles: ich sehe, ich weiss, ich glaube; wir sind Gottes und durch ihn alles übrigen gewiss."

18) cf. Kurt Warmuth, Das religiös-ethische Ideal Pascals. Leipzig, Georg Wigand, 1901, p. 10.

19) Faguet, Dix-septième siècle, études littéraires, Paris 1894.

eine glückliche Schwachheit, da sie den Menschen zwingt, seine Zuflucht zur höchsten Vernunft zu nehmen.

Aehnlich Nourrisson[20]): „Pascal n'est pas un pur spéculatif qui s'evertue en des recherches savantes. C'est un croyant qui se tourne avec amour après l'avoir découvert vers le Christ, dont il fait sans doute un Christ aux bras étroits, mais qui enfin à ses regards consolés apparaît comme un Christ libérateur. Ne cherchez donc point dans les Pensées de système curieux sur l'homme, sur sa nature, sur sa destinée. Mais à chaque ligne, c'est l'homme lui-même que les Pensées nous présentent, mélange extraordinaire de grandeur et de bassesse, ni ange ni bête, tour à tour chétif ver de terre et roi dépossédé. En un mot, la philosophie de Pascal est une philosophie vivante qui saisit à la gorge les plus frivoles ou les plus braves, mais qui ne les trouble que pour les assagir."

Jetter[21]) erklärt die Widersprüche in Pascals Ansicht über die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens aus Pascals mathematischem und jansenistischem Standpunkte. Als Mathematiker bejaht er die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens, als Theolog verneint er sie. Als Jansenist bemüht er sich, den Menschen in intellectueller und ethischer Beziehung möglichst herabzudrücken zu Gunsten der Gnade. Das Interesse, das ihn in den Pensées leitet, ist ausschliesslich ein religiöses, kein philosophisches.

Dreydorff[22]) ist der Meinung, dass Pascal über das Verhältniss von Glauben und Wissen zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht habe.

Interessant ist, wie Ferdinand Lotheissen[23]) Pascal beurtheilt. Er rühmt dessen geistige Unabhängigkeit. „Ein freier, stolzer Geist lebte in ihm, so sehr er sich auch bemühte, ihn in Fesseln zu schlagen. Aber tiefer und tiefer versank er in die unselige, krankhafte Stimmung, die ihn dazu brachte, gegen sich zu wüthen. Er

---

[20]) a. a. O.

[21]) a. a. O.

[22]) Dreydorff, Pascals Gedanken über die Religion, Leipzig 1875.

[23]) Ferdinand Lotheissen, Gesch. der französischen Literatur im 17. Jahrh. 3 Bd., Wien 1883.

gehörte offenbar zu dem Geschlecht der energischen Männer, denen der Boden zu einer grossen Thätigkeit fehlt, die sich darum in sich selbst verzehren, sich in gewagten, selbst gewaltthätigen Theorien verlieren und rastlos in ihrem Geiste umgetrieben werden. Hätte Pascal in den ersten Jahrhunderten des Christenthums gelebt, sein Fanatismus hätte ihn als Einsiedler in die Wüste geführt; er hätte in fremden Zungen geredet und wäre dem erschreckten Volke als ein Heiliger erschienen. Aber ebenso hätte ihn, wenn er im Jahrhundert der Aufklärung erschienen wäre, sein scharfer Geist, sein Schwung, seine ätzende Logik vielleicht in die Reihe der entschiedensten Revolutionäre neben Rousseau geführt. Das 17. Jahrhundert bot ihm am wenigsten Spielraum. Wir können nur bedauern, dass er seine seltene geistige Kraft nicht der Erforschung der Naturgesetze zugewandt hat, wie er in seiner Jugend so erfolgreich begonnen. Dann besässe Frankreich wahrscheinlich in ihm einen Mann, den es neben Newton stellen könnte." In den Pensées lobt Lotheissen besonders Pascals Schilderung des Menschen und seiner Natur. „Pascal zeigt sich darin als einen unübertroffenen Kenner der menschlichen Natur, deren Tiefen er ergründet hat. Von dichterischer Kraft erfüllt, ragt er stellenweise an Dante heran und grübelt gleich Hamlet über dem Geheimniss alles Seins."

L. Petit de Julleville[24]) polemisirt gegen die Behauptung, Pascal sei Skeptiker auf religiösem Gebiet gewesen; sein ganzes Leben, alle seine Worte, endlich sein Tod protestiren dagegen. „Cet homme-là était le contraire d'un sceptique ou même d'un chrétien hanté par le doute. » C'est un enfant, disait avec raison le P. Beurier, son curé, il est humble et soumis comme un enfant! « Si Pascal est sceptique, c'est à la façon de Descartes, l'inventeur du doute provisoire, et s'il a osé se servir d'une arme aussi dangereuse, c'est précisément parce que ce grand croyant ne craignait pas de se blesser en la maniant pour exterminer ses ennemis. Faire de Pascal une sorte de René, de Werther ou

---

[24]) Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900 Armand Colin, Paris 1897, Tome IV, p. 560 ff.

d'Oberland, c'est vouloir ne rien comprendre ni à sa vie ni à ses œuvres." Schön sind die Worte, in denen er den literarischen Werth der Pensées charakterisirt: „Il y a dans les Pensées une poésie vraiment sublime. La contemplation de ces espaces infinis, le parallèle du ciron et du firmament tout entier, la définition de l'homme, ce roseau pensant qui n'est ni ange ni bête, décèlent un poète de génie et nous ravissent d'admiration."

Auch Victor Giraud[25]) verneint die Frage, ob Pascal Skeptiker gewesen. Er sagt: Pascal n'est pas un sceptique, puisqu'il croit à la puissance (au moins relative) de la raison pour préparer les voies à la grâce; il ne faut même pas dire que, si Pascal n'était pas chrétien, il serait sceptique: car il était trop épris de certitude pour que, une foi positive lui manquant, il ne la remplaçât pas par une autre.

Joseph Bertrand[26]) giebt in der Einleitung eine Reihe interessanter Urtheile über Pascal von Lenain de Tillemont, Fontaine, Madame de Sévigné, Boileau, Racine, Voltaire, De Chateaubriand, Lamennais etc. und sagt: Les esprits délicats admirent en Pascal l'écrivain le plus parfait du plus grand siècle de la langue française. Les savants honorent son génie; les plus fervents chrétiens se disent fortifiés par sa foi, et les incrédules, sans ignorer qu'ils lui font horreur, voient dans l'adversaire triomphant des jésuites un précieux allié qu'ils ménagent. Pascal est grand dignitaire dans le monde des esprits; on serait tenté de l'appeler Monseigneur. On se compromet moins en méconnaissant La Fontaine ou Molière qu'en parlant légèrement de Pascal. Une faiblesse ou un tort de Pascal, quand l'évidence contraint à les avouer, doivent prouver seulement l'imperfection de la nature humaine. Auf die Frage, ob Pascal ein Skeptiker gewesen, antwortet Bertrand: Nein. Ueber die Einwürfe des Skepticismus triumphirt Pascal in Kraft des Glaubens.

---

[25]) Victor Giraud, Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence, Fribourg 1898 p. 120.

[26]) Joseph Bertrand, Blaise Pascal, Paris, Calmann Lévy 1891.

Emile Boutroux[27]) zieht in gedrängter, aber meisterhafter Form die Summe der Forschung über Pascal, giebt eine scharfsinnige Analyse der Pensées und lässt uns einen tiefen Blick in die Eigenthümlichkeit dieses Genies thun. Die Beziehungen von Vernunft und Glauben bei Pascal hat Boutroux in einer Vorlesung[28]) im Sommersemester 1898 eingehend behandelt. Ein Student hat sie nachgeschrieben. Boutroux war so liebenswürdig, sie mir zu übersenden. Er sagt darin etwa folgendes: Die Vernunft, eingeschlossen in die Welt der sinnlichen Dinge, ist unfähig, übernatürliche und religiöse Dinge zu begreifen und zu beweisen; sie verwickelt sich auf diesem Gebiet in unlösliche Widersprüche. Der Mensch muss sich also der Religion anvertrauen, der Macht, die über der Vernunft steht, und muss blindlings (les yeux fermés) glauben. Das ist die classische Interpretation Pascals. Dagegen sagen andere: Pascal unterscheidet nur zwischen dem rechten und falschen Gebrauch der Vernunft, er hat nichts gegen die recht gebrauchte Vernunft. Boutroux meint nun: es handelt sich bei Pascal nicht um das Verhältniss zwischen Vernunft und Glauben. Er beobachtet, was in einem Menschen vorgeht, der sich bekehrt hat und sich auf dem Wege der Gnade befindet. Drei Phasen lassen sich da unterscheiden.

1. Der Gebildete des 17. Jahrhunderts steht dem Christentum mit seinen Wundern feindlich gegenüber, es ist ihm ein Greuel. Die Vernunft begreift indess nichts vom Uebersinnlichen, sie ist nicht fähig, die Probleme zu lösen, welche unser Seelenheil betreffen, sie ist nur ein Werkzeug, Schlüsse zu ziehen ohne Rücksicht auf den Inhalt der Prämissen. Die christliche Religion ist aber wenigstens eine mögliche Hypothese.

2. Neben den Sinnen und der Vernunft besitzt der Mensch noch das Herz. Unsre Liebe ist indess egoistisch und macht sich selbst zum Mittelpunkt von allem. Unser Herz muss nun auf diese Eigenliebe verzichten und Gott zum Mittelpunkt des Ganzen machen.

---

[27]) **Émile Boutroux, Pascal, Paris, Hachette 1900.**

[28]) Revue des cours et conférences, 7 Juillet 1898 Paris, société française d'imprimerie et de librairie.

3. Wenn dann die Gnade Gottes in uns wirkt und uns zu ihm zieht, so scheint es uns, als ob der Wandel von uns bewirkt werde. Aber die Umkehr ist schon das Werk der Gnade Gottes. Die Demut ist das Zeichen der göttlichen Inspiration. So zurückgeführt zu seinem ersten Zustand der Unschuld, wird das Herz fähig, die religiöse Wahrheit zu erkennen. Der Glaube ist eine Mittelstufe zwischen der Blindheit der Sinne und dem Schauen der Seligen.

Das sind die drei Phasen, durch welche der Mensch zu Gott emporsteigt. Der Glaube ist nach Pascal eine Bewegung des Herzens, die durch Gott bewirkt wird, und aus der eine fortschreitende, aber nie vollkommene Erkenntniss Gottes resultirt. — Die Lehre Pascals über Glauben und Vernunft lässt sich auf zwei Thesen zurückführen:

1. Die Vernunft genügt sich nicht, sie ist nicht autonom. Es giebt etwas Höheres, dem sie sich unterordnen muss; sie ist nicht der Massstab der Wahrheit.

2. Was Pascal über die Vernunft stellt, ist die Liebe, die Liebe zu Gott, als ein Gnadengeschenk. Es ist das Uebernatürliche, das christlich Uebernatürliche. Der Mensch verleugne sich selbst und ergebe sich Gott. Die Liebe zu Gott ist eine Pflicht, da der Gegenstand unserer Liebe gross, schön und liebenswerth ist. In dieser Liebe müssen alle einig sein, das ist die ethische Einheit (unité morale). Es genügt nicht, die Menschen zu lehren, dass sie die Interessen des Nächsten schonen, sondern alle Schranken zwischen den Menschen müssen beseitigt werden, und alle müssen in der Verehrung des Wahren, Guten und Schönen eins sein.

Bezeichnend ist, was Nietzsche[29]) von Pascals Glauben sagt: „Pascals Glaube sieht auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich, einer zähen, langlebigen, wurmhaften Vernunft, die nicht mit einem Streiche totzumachen ist.“

[29]) Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Leipzig, Naumann 1899. p. 70 cf. p. 69: „Um zu erraten und festzustellen, was für eine Geschichte bisher das Problem von Wissen und Gewissen in der Seele der homines religiosi gehabt hat, dazu müsste einer vielleicht selbst so tief, so verwundet, so ungeheuer sein, wie es das intellectuelle Gewissen Pascals war.“

Isaac Taylor[30]) vergleicht in der Einleitung zu seiner Uebersetzung der Pensées Pascal mit La Rochefoucauld, beide nennt er „Anatomiker des menschlichen Herzens". Während La Rochefoucauld kalt und theilnahmlos die Verderbtheit des Menschengeschlechts feststellt und an seine Besserung nicht glaubt, schaut es Pascal erschüttert und voll Mitleid an und hofft in athemloser Erwartung auf die Stunde, wo es sich in der Kraft des heiligen Geistes erneuern wird.

Eine warme Würdigung lässt Raoul Richter[31]) Pascal, dem Moralphilosophen, zu Theil werden. Pascal hat es wie kein anderer verstanden, aus dem gefälligen Hinleben in der laxen und bequemen Jesuitenmoral den Menschen aufzurütteln, ihm den furchtbaren Ernst und die ganze Schwierigkeit ethischer Konflikte vor Augen zu stellen und die Stunden der Einsamtkeit, die alle fliehen, nicht zu Stunden der Langenweile, sondern der Selbstbesinnung und damit der Gewissensvertiefung und ethischen Selbstdisciplin zu machen. So wollen die Pensées zunächst auch mehr aus praktischem Bedürfnisse als aus wissenschaftlichem Interesse in die Hand genommen sein. Der Bischof d'Aulonne, zum Druck der ersten Ausgabe der Pensées um sein Gutachten befragt, schrieb in dem Sinne: dass ein einziger dieser Gedanken genüge, um die Seele eines Menschen einen ganzen Tag zu nähren, wenn er ihn zu diesem Zwecke lese: so erfüllt seien sie alle von Wärme und Glanz. Seine Lehre hat Pascal durch sein Leben besiegelt. Wie Sokrates und Spinoza gehört er zu den Männern, bei denen man Theorie und Praxis völlig im Einklang finden wird. So steht er als Mensch und Denker da als einer, an dem die Goethesche Bitte in Erfüllung gegangen: „Grosse Gedanken und ein reines Herz, das ist's, was wir uns von Gott erbitten sollten."

Auch eines deutschen Theologen sei gedacht, dem ich die Liebe zu Pascal verdanke: Chr. Ernst Luthardt[32]). In seinen

---

30) Isaac Taylor, Thoughts on Religion and Philosophy by Bl. Pascal, London, 1894.

31) Archiv für Gesch. der Philosophie, 12 p. 68ff.

32) Luthardt, Apologet. Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums, Leipzig, Dörffling u. Franke 1883.

Schriften und Vorlesungen erwähnte er oft Pascal. Und wenn ich in seinem schönen Park in Leipzig mit ihm spazieren gehen durfte und die Rede auf Pascal kam, leuchteten seine Augen in heiliger Begeisterung.

Dass das Interesse für Pascal gegenwärtig in Frankreich ein actuelles ist, beweist die stets wachsende Zahl der Ausgaben, Studien und Vorlesungen, die Pascal behandeln. Victor Giraud sagt in seinen ausgezeichneten Vorlesungsskizzen über Pascal,[33]) dass in den letzten Jahren nicht weniger als sechs Ausgaben der Pensées erschienen sind: von Didiot (Paris, Desclée et Brouwer), Guthlin (Paris, Lethielleux), Michaut (Fribourg, Collectanea Friburgensia) 1896, Faugère (2e édition, Paris, Leroux), Brunschvicg (Paris, Hachette), Margival (Paris, Poussielgue) 1897.

Eine stattliche Reihe von Abhandlungen beschäftigt sich mit Pascal. Ausser den Einleitungen zu den eben genannten Ausgaben sind folgende Studien zu nennen: P. Bourget: Pascal (Etudes et portraits, Lemerre 1879); Droz: Essai sur le scepticisme de Pascal (Alcan, 1886); Scherer: La religion de Pascal (Etudes litt. cont. T. IX, 1887. C. Lévy); Ravaisson: La philosophie de Pascal (Revue des Deux-Mondes, 15 mars 1887); Brunetière: Etudes critiques, T. I, III, IV, (art. de 1879, 1885, 1889, 1890, Hachette); C. Adam: Etudes diverses sur Pascal (1887, 1888, 1891; cf. die Bibliographie der Ausgabe von Michaut); Rauh: La philosophie de Pascal (Ann. de la Fac. de Bordeaux, 1891); Sully Prudhomme: folgende Artikel in der Revue des Deux-Mondes 15. Juli, 15. October, 15. November 1890 und in der Revue de Paris vom 1. Sept. 1894; Lanson: Pascal (Hist. de la litt. française, Hachette, 1894); Gazier: Pascal et les écrivains de Port-Royal (Historie de la langue et de la litt. française. A. Collin 1897).

Vorlesungen über Pascal hielten: E. Boutroux 1897 und 1898 an der Sorbonne; sie sind in der Revue des cours et conférences 1898 erschienen; Lanson an der Ecole Normale; Nourrisson am Collège de France (la métaphysique de Pascal); A. Betrand an der

---

[33]) Pascal, Fribourg 1898 p. 7ff.

Universität zu Lyon; Victor Giraud an der Universität Fribourg im Sommersemester 1898.

Wie stark das Geistesleben in Frankreich jetzt von Pascal beherrscht ist, beweisen endlich verschiedene Zeugnisse bedeutender Gelehrter über ihn. Der jüngst preisgekrönte Dichter Sully Prudhomme[34]) sagt: « Ce qu'il nous importait surtout de reconnaître, c'était la relation proche ou lointaine des idées de Pascal avec les idées modernes et celles que nous avions pu nous former nous-mêmes sur les questions capitales remuées si puissamment par lui ».

Ein Historiker, G. Monod,[35]) rühmt: « Les ouvrages de Vinet ont été, avec les Pensées de Pascal, les livres qui ont le plus influé sur ma vie morale. » Ein Theolog, A. Sabatier,[36]) bekennt: « Le premier livre qui passionna ma jeunesse, ce fut le livre des Pensées, sans nul doute parce qu'il me faisait assister, dans l'âme de Pascal, en la traduisant en paroles de flamme, à cette lutte entre la raison et la foi, entre la conscience et la science dont je commençais moi-même à souffrir. »

Vorbemerkung.

Anthropologie und Psychologie Pascals.

a) Anthropologie.

In seinen anthropologischen Anschauungen ist Pascal von Descartes beeinflusst. Wie dieser sieht er das Wesen des Menschen im Denken. Wie dieser scheidet er scharf Geister- und Körperwelt: Denken und Ausdehnung stehen sich als zwei einander ausschliessende Substanzen verbindungslos gegenüber.

Der Mensch[37]) besteht aus zwei Substanzen verschiedener, ent-

---

[34]) Revue des Deux Mondes, 15 oct. 1890 p. 760.

[35]) Portraits et Souvenirs, Paris 1897, p. VI.

[36]) Esquisse d'une philosophie de la religion, Paris 1897 p. 4.

[37]) II 73. Nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres: d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle; et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même.

gegengesetzter Art: aus Leib und Seele oder Geist; Seele und Geist sind bei Pascal identisch.

Das Wesen der Seele ist das Denken. Im Denken besteht die Grösse und Würde des Menschen[38]). Der Gedanke erhebt ihn über den Raum[39]). Der Gedanke ist etwas seiner Natur nach Unvergleichliches[40]).

Aber man muss dem Denken die rechte Richtung geben, man muss gut denken: Das richtige Denken ist Princip der Moral[41]).

Den Menschen nach seiner psychisch-physischen Natur nennt Pascal einen Automaten[42]), eine Maschine[43]). Die denkende Seele erst constituirt das Wesen des Menschen[44]).

Zwischen Körper- und Geisterwelt giebt es keine Verbindung; getrennt stehen sie sich gegenüber.

---

38) II 83. La Pensée fait la grandeur de l'homme. II 85. Toute la dignité de l'homme est en la pensée. I 105: L'homme est né pour penser.

39) II 84. Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du réglement de ma pensée. Je n'aurai pas davantage en possédant des terres. Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée je le comprends.

L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue parce qu'il sait qu'il meurt.

40) II 85. La pensée est donc une chose admirable et incomparable par sa nature.

41) II 84. Toute notre dignité consiste en la pensée . . . Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale.

L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite, et tout son devoir est de penser comme il faut: or l'ordre de la pensée est de commencer par soi et son auteur et sa fin.

42) II 174, 175.

43) I 182. Pascal kennt auch auf psychischem Gebiet Vorgänge, die maschinenmässig und automatisch eintreten, d. h. völlig unwillkürlich, wie die Associationen etc. Descartes dagegen bezeichnet nur den Körper als Maschine oder Automaten. Wir sehen, Pascal dehnt die Anwendung dieses Begriffs aus.

44) II 85. Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds; mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée: ce serait une pierre ou une brute. C'est donc la pensée qui fait l'être de l'homme, et sans quoi on ne peut le concevoir. Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous? Est-ce la main? est-ce le bras? est-ce la chair? est-ce le sang? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel.

b) Psychologie.

Die zwei Hauptvermögen der Seele sind nach Pascal Verstand und Wille oder Geist und Herz[45]); entendement, esprit, raison braucht Pascal synonym, volonté, cœur, instinct und sentiment bezeichnen zwar nicht Identisches, wohl aber Zusammengehöriges und fassen die dem Verstand gegenüberstehende Potenz des geistigen Lebens von verschiedenen Seiten auf.

Raison bedeutet Verstand und Vernunft zugleich; Pascal scheint damit vorzugsweise die Thätigkeit des Verstandes zu meinen.

Die Functionen des Herzens sind nach ihm mannigfach. Es ist Organ des Willens; in „der Kunst zu überreden" will er es mit seinen Launen und Neigungen vom Wissen ausgeschlossen sehen. Sodann bedeutet es das unmittelbare Gefühl, so besonders in den Pensées: durch das Herz erkennen wir die ersten Principien[46]). Hier leistet das Herz dasselbe, was das natürliche Licht[47]) im „L'esprit géométrique". Gemeint ist die Gewissheit des unmittelbaren Gefühls im Gegensatz zu der durch den Verstand vermittelten; die erstere zieht er übrigens der letzteren vor.

---

[45]) I 155.

[46]) II 108. Nous connaissons la vérité non-seulement par la raison, mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part, essaye de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison; cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours.

[47]) In dem Maasse als Pascal an der Möglichkeit des Ideals einer durchaus demonstrativen Wissenschaft verzweifelt, weil er meint, alles müsse demonstriert werden können, recurirt er auf das Herz, d. h. auf das unmittelbare Gefühl, durch welches die Principien uns gewiss sind, obgleich wir sie mit dem Verstande nicht als nothwendig einsehen können. Insofern ersetzt in der Begründung der Gewissheit das Herz bei Pascal das natürliche Licht des Cartesius.

Wenn er so dem Herzen das eine Mal Erkenntniss abspricht, das andere Mal zuertheilt, kann man sich dies nur daraus erklären, dass er das gleiche Wort in verschiedener Bedeutung braucht. Endlich ist das Herz Aufnahmeorgan für die religiöse Wahrheit: « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison; voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison[48]). »

Verstand und Gefühl, jedes hat sein eigenthümliches Verfahren: « La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues sur tant de principes lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit et s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi; il agit en un instant, et toujours est prêt à agir[49]). »

Pascal unterscheidet zwei Arten von Menschen: die einen urtheilen nach dem Gefühl, es sind die feinen Geister; die anderen nach dem Verstand, es sind die Mathematiker. In der Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse[50]) skizzirt er die verschiedene Wirkungsweise beider. Der feine Geist hat gute Augen, er sieht die Sache auf einmal, er fühlt mit einem sehr zarten, klaren Sinne die zarten, zahlreichen Principien, ohne dass er sie in der Ordnung der Geometrie beweisen könnte; er ist gewöhnt, nach einem einzigen Blick zu urtheilen. Der mathematische Geist schliesst erst, nachdem er die Principien gut gesehen und gehandhabt hat. Selten ist ein feiner Geist zugleich ein mathematischer und umgekehrt.

Geist und Herz — jedes hat seine eigene Methode. Die des Geistes besteht in Principien und Beweisen, die des Herzens darin, dass man bei jedem Punkte, der sich auf das Ziel bezieht, abschweift, um stets auf dasselbe hinzuweisen. Christus, Paulus, Augustin haben diese Methode befolgt. Ebenso Pascal in seinen Pensées[51]).

---

48) II 172.
49) II 176.
50) I 149.
51) II 265.

A.
Pascal, der Mathematiker.

Als Mathematiker behauptet Pascal die Möglichkeit des Wissens auf Grund des natürlichen Lichts und der mathematischen Methode. Letztere leistet der Kunst zu überreden wichtige Dienste.

In heller Freude an der Wissenschaft vertritt er das Recht des Verstandes und des Experiments gegen die Autorität; er theilt die Wissenschaften in historische und dogmatische; dort hat die Autorität, hier der Verstand sein Gebiet.

Aber bereits im Mathematiker kündet sich der Theolog an: Pascal kennt eine ethische Wirkung der Mathematik, die er höher schätzt als diese Wissenschaft selbst.

Streng sondert er schon als Mathematiker das Reich des Glaubens und das der Vernunft, u. z. ordnet er das erstere dem letzteren über. Die Principien der Theologie sind über Natur und Vernunft erhaben. Bei den göttlichen Wahrheiten gilt eine übernatürliche Ordnung. Ist diese Anschauung vielleicht durch seine Erziehung veranlasst? Nach dem Zeugnisse der Schwester Gilberte Perier hatte ein streng religiös gesinnter Vater bereits dem Knaben die Maxime gegeben, dass in Sachen des Glaubens die Vernunft nicht mitzusprechen habe.[52]) Dass Pascal aber in seinen mathematischen Schriften überhaupt auf den Glauben zu sprechen kommt, zeigt seine von Haus aus gläubige Seele, die schon in der Periode seines geistigen Lebens, wo die Mathematik im Vordergrunde seines Interesses stand, mit den Fragen der Religion und des Glaubens sich innerlich beschäftigt hat.

I. Wissen.

1. Möglichkeit des menschlichen Wissens mit Hülfe der mathematischen Methode und des natürlichen Lichts.[53])

Nur was bewiesen ist, verdient unsere Zustimmung.[54])

---

[52]) Sie sagt in ihrer Biographie: « Mon père qui ayant lui-même un très grand respect pour la religion, le lui avait inspiré dès l'enfance, lui donnant pour maxime que tout ce qui est l'objet de la foi ne le saurait être de la raison et beaucoup moins y être soumis ».

[53]) I 123. De l'esprit géométrique, 1655?

[54]) I 155. On ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées.

Wer liefert uns vollkommene Beweise? Allein die Methode der Geometrie oder die mathematische Methode[55])

Allerdings giebt es eine noch höhere, vollendetere Methode; sie besteht in einem Doppelten: erstens alle Ausdrücke sind zu definieren, zweitens alle Sätze sind zu beweisen. Diese wahre Methode, welche Beweise in höchster Vollkommenheit führen würde, ist aber praktisch unausführbar; was über die Geometrie hinausgeht, das übersteigt unsre Kräfte[56]); denn es ist klar, dass die ersten Ausdrücke, welche man definieren wollte, schon frühere, zu ihrer Erklärung dienliche voraussetzen würden, und dass ebenso die ersten Sätze, welche bewiesen werden sollten, andere vorangehende voraussetzten, und so würde man nie zu den ersten gelangen. Man kommt, je weiter man die Untersuchung treibt, auf gewisse ursprüngliche Wörter, welche man nicht mehr definieren kann, und auf so klare Principien, dass man keine anderen findet, die noch klarer wären, um jene zu beweisen. Hiernach scheint es, dass die Menschen in einer natürlichen, unabänderlichen Unmacht sind, irgend eine Wissenschaft in schlechthin vollendeter Ordnung zu behandeln. Aber daraus folgt nicht, dass man jede Ordnung aufgeben soll. Denn es giebt eine solche, die der Geometrie, welche unter der Wahrheit steht, sofern sie weniger überzeugend, aber nicht sofern sie weniger gewiss ist. Sie definiert nicht alles und beweist nicht alles; hierin ist sie jener untergeordnet; aber sie setzt nur klare und durch das natürliche Licht[57]) gewisse Dinge voraus;

[55]) Dreydorff: „Pascal gebraucht Geometrie öfter als gleichbedeutend mit Mathematik.“

[56]) I 124. Ce qui passe la géométrie nous surpasse.

[57]) Das natürliche Licht ist bei Cartesius eine intellectuelle Anlage, vermöge deren die obersten Axiome dem Verstand unmittelbar einleuchtend und gewiss sind; auch oberste Grundsätze auf practischem Gebiet werden darauf zurückgeführt. Nach Klöpel „Das lumen naturale bei Descartes“ (Dissertation, Leipzig 1896) ist lumen naturale bei Cartesius:

A: der natürliche Verstand im Gegensatz zum lumen supernaturale fidei.

B: a) Verstandesthätigkeit im Gegensatz zu den Sinnen;
b) gesunder Menschenverstand, der nichts weiss von bewusster Anwendung logischer Gesetze;
c) in gewissem Gegensatz zu deductio, conclusio, accurata demonstratio.

darum ist sie vollkommen wahr, indem die Natur sie stützt, wenn es an der Rede fehlt. Diese vollkommenste Methode, die der Mensch erreichen kann, definiert alles ausser dem Klaren, von jedermann Angenommenen und beweist alles ausser dem allgemein Bekannten.

Solche Begriffe, welche die Geometrie nicht definiert, sind Zeit, Raum, Bewegung, Zahl, Gleichheit und viele ähnliche, weil diese Ausdrücke für jeden, der die Sprache versteht, die Sache, welche sie bedeuten, so natürlich bezeichnen, dass jede nähere Erklärung sie eher dunkler machen als aufhellen würde. Man kann z. B. keine Definition des „Seins“ geben; denn man kann kein Wort definieren, ohne anzufangen: „es ist“. Um also das Sein zu definieren, müsste man sagen: „es ist“ und so das zu Definierende in der Definition anwenden. Hieraus ist klar, das es Worte giebt, welche unmöglich definiert werden können; und wenn die Natur diesem Mangel nicht durch die Gleichheit der Vorstellung, welche sie allen Menschen gab, abgeholfen hätte, so wären alle unsere Ausdrücke verwirrt; während man so sie mit derselben Zuversicht und Gewissheit verwendet, als ob sie ganz unzweideutig wären, weil die Natur selbst ohne Worte uns eine bestimmtere Einsicht davon gegeben hat als diejenige, welche die Kunst durch unsere Erklärungen uns verschafft.

Wir sehen, nach Pascal beruht alles Wissen im letzten Grunde auf einem Gegebenen, alle Wissenschaft — die Mathematik ist ihm die Wissenschaft schlechthin! — auf undefinirbaren Begriffen und undefinirbaren Axiomen. Ueber diese giebt das natürliche Licht Aufschluss. Sie bilden gleichsam den festen Grund, auf welchem der Mensch mit Hülfe der mathematischen Methode das Gebäude des Wissens errichten kann.

2. Die Kunst zu überreden.[58])

Auf zwei Wegen dringen Ueberzeugungen in die Seele: durch den Verstand und den Willen. Der natürlichste Weg ist der des

---

Im Gebiete der Geometrie schliesst sich Pascal dem cartesianischen Sprachgebrauche an: die mathematischen Axiome sind intuitiv gewiss im Gegensatz zu der demonstrativen Gewissheit.

[58]) I 155. De l'art de persuader, 1657 oder 58.

Verstandes, man sollte nie einer Wahrheit beipflichten, bevor sie nicht durch Beweise dargelegt ist; aber der gewöhnlichste Weg ist der des Willens, denn alle Menschen sind fast immer geneigt, nicht wegen der Beweiskraft, sondern aus Neigung sich für eine Ansicht zu bestimmen. Dieser Weg ist niedrig, unwürdig und ungehörig; auch verwirft ihn alle Welt: jeder behauptet, nur das zu glauben und selbst nur das zu lieben, von dem er weiss, dass es Glauben und Liebe verdiene.

Verstand und Wille haben jedes ihre Principien, der Verstand natürliche, allgemein anerkannte Wahrheiten — z. B. das Ganze ist grösser als seine Theile — und mehrere nicht allgemein anerkannte Axiome, die aber, einmal zugegeben, wenn auch falsch, ebenso gewaltig sind, den Glauben zu erwecken, als die wahrhaften. Die Principien des Willens sind gewisse natürliche, allen gemeinsame Wünsche — z. B. das Verlangen, glücklich zu sein — und besondere Neigungen, die, da sie uns gefallen, trotz ihrer Verderblichkeit stark genug sind, den Willen zum Handeln zu treiben.

Um nun eine Person zur Ueberzeugung zu bringen, muss man einerseits sie kennen, welche Grundsätze sie hat, welche Gegenstände sie liebt, anderseits die Berührungspunkte beachten, welche der Gegenstand, von dem man überzeugen will, mit anerkannten Principien oder Neigungen hat. Leicht kann man von den Dingen überzeugen, die man als in enger Beziehung entweder mit den Principien des Verstandes oder mit denen des Willens nachweisen kann; besonders leicht von den Gegenständen, die mit beiden Principien in Verbindung stehen. Was aber weder zu unseren Ueberzeugungen noch zu unseren Vergnügungen in irgend einem Verhältnisse steht, ist uns widerlich, scheint uns falsch und fremd. Bei Dingen, welche zwar auf anerkannten Wahrheiten beruhen, zugleich aber unseren liebsten Neigungen zuwiderlaufen, entsteht ein unentschiedenes Schwanken zwischen Wahrheit und Vergnügen, wobei zumeist das letztere siegt. „Diese gebieterische Seele, die sich rühmte, nur nach Vernunftgründen zu handeln, folgt in schimpflicher, blinder Wahl dem Verlangen

eines verdorbenen Willens, so stark sich auch der aufgeklärteste Verstand dagegen sträuben mag."

Solange daher die Menschen sich mehr durch die Neigung als durch den Verstand zu ihrem Handeln bestimmen lassen, besteht auch die Kunst zu überreden ebenso in der Kunst zu gefallen als in der zu überzeugen.

Die Kunst zu gefallen ist unvergleichlich schwieriger, feiner, nützlicher und bewundernswürdiger. Pascal will sie nicht behandeln, weil er sich nicht stark genug dazu fühlt. Der Grund dieser äussersten Schwierigkeit besteht darin, dass die Principien des Vergnügens nicht fest und sicher stehen; sie sind verschieden bei jedem Menschen, und bei jedem einzelnen mit so grosser Mannigfaltigkeit veränderlich, dass kein Mensch je von einem anderen so verschieden ist, als der Mensch von sich selbst in verschiedenen Zeiten. Mann und Frau, arm und reich, Fürst, Krieger, Kaufmann, Bürger, Bauer, Alte, Junge, Gesunde, Kranke — alle haben verschiedene Vergnügungen.

Pascal will die Kunst geben, welche die Verbindung nachweist, in der die Wahrheiten mit den Principien des Wahren oder des Vergnügens stehen. Er nennt sie: „Kunst zu überreden". Sie besteht in zwei Momenten: alle Namen, die man anwendet, zu definiren; alles zu beweisen, indem man in Gedanken stets die Definition an die Stelle des Definirten setzt.

Wir sehen, die Kunst zu überreden kommt schliesslich auf die mathematische Methode hinaus, deren Pascal so gewiss ist, dass er sagt: „Die Methode, nicht zu irren, wird von aller Welt gesucht. Die Logiker behaupten, zu ihr zu führen, die Mathematiker allein gelangen zu ihr, und ausserhalb ihrer Wissenschaft und dessen, was sie nachahmt, giebt es keine wahrhaften Beweisführungen."

3. Eintheilung der Wissenschaften. Das Gebiet des Verstandes.

In der Vorrede zur Abhandlung über das Leere,[59]) wo er besonders frisch und warm das Recht des Verstandes und des

[59]) I 91.

Experiments gegen die allzu grosse Achtung vertheidigt, die man in den der Erfahrung und den Sinnen unterworfenen Wissenschaften den Alten zollt, giebt er eine Eintheilung der Wissenschaften. Er scheidet genau das Gebiet der Autorität und das des Verstandes.

Er theilt die Wissenschaften erstens in historische: hier will man nur wissen, was dieser oder jener Schriftsteller gesagt hat, und zweitens in dogmatische: hier will man verborgene Wahrheiten entdecken. Zu ersteren rechnet er Geschichte, Geographie, Rechtswissenschaft, Sprachen und besonders die Theologie. Hier geben nur die Bücher Aufschluss. Hier ist die Autorität an ihrem Platz. Anders ist es mit den Wissenschaften, die den Sinnen anheimfallen. Hier hat der Verstand allein sein Recht. Hierher gehören Geometrie, Arithmetik, Musik, Naturlehre, Arzeneikunde, Baukunst und alle der Erfahrung und dem Denken unterworfenen Wissenschaften. Diese Gegenstände sind der Kraft des Geistes angemessen, sie sind sein Bereich, in dem er sich frei bewegen und fruchtbar erweisen kann in unaufhörlichen Entdeckungen. Hier ist ein steter Fortschritt, eine beständige Erweiterung und Vervollkommnung. Im Gegensatz zum Instinkt der Thiere, der sich immer gleich bleibt — die Bienen bildeten ihre Zellen vor tausend Jahren ebenso wie heut —, vermehren sich die Leistungen der Vernunft unaufhörlich. Die ganze Menschheit kann man ansehen als einen Menschen, der immer lebt und lernt. „Die wir die Alten nennen, waren in der That neu in allen Dingen und bildeten eigentlich das Kindesalter der Menschheit; und da wir zu ihren Kenntnissen die Erfahrungen der folgenden Jahrhunderte gefügt haben, so sind wir es, in welchen das Alterthum zu suchen ist, welches wir in jenen hochachten“.[60]) „Welche Macht auch das Alterthum bildet, die Wahrheit muss stets den Vorzug haben, auch wenn sie erst neu entdeckt ist, weil sie immer älter ist, als alle Meinungen, die man je über sie gehabt hat, und es würde ein Verkennen ihres Wesens sein, wenn man sich einbilden wollte, sie hätte erst da zu sein angefangen, da sie anfing, erkannt zu werden.“[61])

60) I 98.
61) I 101.

4. Ethische Wirkung der Mathematik.[62])

Princip der Mathematik in ihren drei Gebieten: Mechanik Arithmetik und Geometrie, ist der Begriff der doppelten Unendlichkeit, einer Unendlichkeit der Grösse und der Kleinheit. „Welche Bewegung, welche Zahl, welchen Raum, welche Zeit man annehme, es giebt stets ein Grösseres und ein Kleineres, so dass sie sich also alle zwischen dem Nichts und dem Unendlichen halten und stets von diesen Extremen unendlich weit entfernt sind“[63]). Wir können diese Unendlichkeit nicht beweisen, aber durch das natürliche Licht erkennen wir sie. „Die, welche diese Wahrheiten deutlich einsehen, können die Grösse und Macht der Natur bewundern in dieser doppelten Unendlichkeit und aus diesem wunderbaren Gedanken sich selbst kennen lernen als gestellt zwischen eine Unendlichkeit und ein Nichts von Ausdehnung, Bewegung und Zeit. Daraus kann man seinen Werth kennen lernen und Gedanken bilden, die mehr werth sind als die ganze übrige Mathematik.“[64])

II. Glauben.

1. Die Principien der Theologie.

Die Principien der Theologie, die, wie wir oben sahen, nach Pascal eine historische Wissenschaft ist, sind über Natur und Vernunft erhaben. Der menschliche Geist, zu schwach, um durch eigene Kraft dahin zu gelangen, kann diese hohen Einsichten nur erreichen, wenn er durch eine allmächtige, übernatürliche Kraft zu ihnen erhoben wird. Die Vernunft hat hier nur zu schweigen und sich unterzuordnen der Autorität der heiligen Bücher, welche die Wahrheit enthalten. In der Vorrede zur Abhandlung über das Leere[65]) sagt Pascal: „Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle: de sorte que pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles

[62]) I 136 ff.
[63]) I 137.
[64]) I 147.
[65]) I 92.

à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés; comme pour montrer l'incertitude des choses les plus vraisemblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises; parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences, s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle.» In der Theologie gilt allein die Autorität der Schrift und der Väter. Hier neue Dinge einzuführen, ist nichts als thörichter Uebermuth[66]).

2. Die übernatürliche Ordnung.

Bei den göttlichen Dingen gilt eine andre Ordnung als bei den natürlichen; bei letzteren hat der Verstand, bei ersteren das Herz das erste Wort[67]).

Die göttlichen Wahrheiten sind über die Natur unendlich erhaben. Sie sind der Kunst zu überzeugen nicht zu unterwerfen. „Gott allein vermag sie in die Seele einzuflanzen, und zwar in der Weise, wie es ihm gefällt. Er hat gewollt, dass sie aus dem Herzen in den Verstand übergehen und nicht aus dem Verstande in das Herz, um dieses hochmüthige Vermögen des Verstandes zu demüthigen, das sich anmasst, über Dinge richten zu wollen, die der Wille wählt; und um diesen schwachen Willen zu heilen, der durch seine unreinen Begierden ganz verderbt ist. Daher kommt es, dass man, wenn man von menschlichen Dingen spricht, sagt: man muss sie kennen, um sie zu lieben, was zum Sprichwort geworden ist. Die Heiligen sagen dagegen, wenn sie von göttlichen Dingen reden: man muss sie lieben, um sie zu erkennen, und man dringe zur Wahrheit nur durch die Liebe“[68]). Diese Ordnung ist ganz entgegengesetzt der Ordnung, die bei natürlichen Dingen den Menschen recht sein sollte. Dennoch haben sie dieselbe verkehrt: sie thun bei den menschlichen Dingen, was sie bei den

---

66) I 94. Il faut confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie. Les inventions nouvelles sont infailliblement des erreurs dans les matières théologiques.

67) I 155 ff.

68) I 156. On n'entre dans la vérité que par la charité.

göttlichen thun sollten; wir glauben wirklich fast nur, was uns gefällt. Daher der Widerwille gegen die Wahrheit der christlichen Religion, die unseren Freuden ganz entgegengesetzt ist. Um diese Unordnung durch eine Ordnung zu strafen, theilt Gott sein Licht den Seelen nicht eher mit, als bis er die Auflehnung des Willens mit einer himmlischen Sanftmuth gedämpft hat, die ihn entzückt und fortreisst.

Wir sehen, nach Pascal heisst es bei den natürlichen Dingen: „Aus dem Kopf ins Herz!“ bei den göttlichen dagegen: „Aus dem Herzen oder durch den Willen in den Kopf!“

Diese Anschauung finden wir in der „Kunst zu überreden.“ Diese Schrift fällt allerdings in die letzte Zeit seines Lebens. Faugère datirt sie 1657 oder 58. Dreydorff bemerkt darin ein starkes Zurücktreten des rein philosophischen Interesses. Schon die Fragestellung, wie man die Menschen überreden könne, verrate den Apologeten, den Theologen. Nach ihm fällt diese Abhandlung in die Zeit der Gemeinschaft Pascals mit Port-Royal, näher in die Zeit seines Schwankens zwischen Montaigne und Port-Royal. Dass aber Pascal bereits früher in heiligen Dingen das Herz obenan gestellt hat, entnehmen wir den Worten seiner Schwester: « Il (Pascal) disait que l'Écriture sainte n'était pas une science de l'esprit, mais une science du cœur, qui n'était intelligible que pour ceux qui ont le cœur droit et que tous les autres n'y trouvent que de l'obscurité » [69]).

---

[69]) I 370.

XIV.

Die Naturphilosophie des Th. Hobbes in ihrer Abhängigkeit von Bacon.

Von

Max Köhler.

Die Philosophie des Thomas Hobbes, wie sie in dem Geiste ihres Urhebers in dem Aufbau einer universalen Wissenschaft sich vollendete, empfing die entscheidenden Begriffe und Methoden, die ihre Durchführung ermöglichten, von der mathematischen Physik des siebzehnten Jahrhunderts. Der Zusammenhang, in welchem er, aufsteigend nach geometrischer Methode von den allgemeinsten

Seitdem durch die Arbeiten von Ferdinand Tönnies („Anmerkungen zu der Philosophie des Th. Hobbes" in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 1879 f., Kritik von Robertson i. Philos. Monatsheften Bd. XXIII, „Hobbes" in der Deutschen Rundschau 1889, Monographie über „Hobbes", Stuttgart 1896) ein erneutes Studium auch der theoretischen Philosophie des Hobbes eingeleitet wurde, ist das Dunkel, das so lange über dem Materialismus und der Naturphilosophie dieses Denkers lag, durch die weiteren Untersuchungen von Lasswitz (Geschichte der Atomistik, Hamburg-Leipzig 1890) und insbesondere von W. Dilthey (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XIII, Heft 4) gehoben worden. Der folgende Aufsatz, der eine umfassendere Analyse der Hobbes'schen Philosophie vorbereiten soll, ist durch diese letztgenannte grundlegende Studie angeregt; durch eine eingehendere Verfolgung der Beziehungen, in denen das System des Hobbes zu Baco einerseits, zu der mechanischen Naturerklärung seines Zeitalters andrerseits steht, möchte ich einigen der Gesichtspunkte nachgehen, die von Dilthey in seiner Abhandlung entwickelt worden sind.

Eigenschaften der Körper, nun als der Erste unter den Neueren fortschritt zu einer Regulirung der Gesellschaft als einer methodischen Ermittelung der Gleichgewichtsbedingungen dieses „künstlichen Körpers“ — dieser systematische Zusammenhang ist durch das Vorbild der Mechanik des Galilei und des Descartes'schen Wissenschaftsideal bedingt. Nie hätte diese Abhängigkeit übersehen werden sollen, wie es doch so vielfach geschehen ist. Freilich, der Charakter seiner Schriften, wie sie zum grösseren Theil politischen Tendenzen dienten und so rücksichtslos scharf in die Kämpfe der Parteien eingriffen, war nicht geeignet, den Leser zu einem ruhigen und vorurtheilslosen Studium der allgemeinen Ideen, in die sie eingegliedert waren, fortzuführen. Wer in ihnen Antwort suchte auf Fragen, die über die Gegensätze dieser Welt hinausreichten, fand sich zurückgestossen von der Kühle, die ihn hier umgab. Diese Schriften waren nicht gleich denen des Descartes durchweht von dem Atem einer grossen Seele, seine Demonstrationen nicht durchglüht von jener Gottesliebe, in der Spinoza seinen Frieden fand. Sie waren hart und liessen kalt. In ihnen wirkte, was in den Kämpfen dieser Zeit lebendig war. Daher denn die geschichtlich bedeutsamste Leistung des Hobbes in seiner schöpferischen Erneuerung des radikalen Naturrechtes liegt: in der Schätzung der Zeitgenossen — im Guten wie im Schlimmen — trat schon die Staatslehre aus dem Rahmen der übrigen Schriften, als ein Werk für sich, hervorgegangen aus dem politischen Leben, und bestimmt, dasselbe rückwirkend zu gestalten.

Und hierzu trat ein zweites Moment. Das Verhältniss, in welchem Hobbes zu der mathematischen Physik steht, ist ein durchaus unterschiedenes von dem eines Descartes oder Leibniz. Die Geschichte verzeichnet ihn nicht unter denen, die schöpferisch in den Gang des Naturerkennens eingegriffen haben. Er war kein Physiker, nie ist er einer geworden. Nicht ein specifisches Interesse, nicht eine specifische Begabung verband ihn mit der neuen Wissenschaft. Erst auf der Höhe seines Lebens, als ein Vierzigjähriger, nachdem er in humanistischen Studien schon seinen politischen Interessen nachgegangen war, wurde er von ihrem Geist ergriffen. Er erfasste sie, wie sie ihm als ein Ganzes entgegentrat; nie hat er

vermocht, sie sich in ihrer Totalität, in dem ganzen Umfang ihrer Sätze und Methoden anzueignen. In seinen astronomischen Anschauungen gelangte er nicht zu der Annahme der Keplerschen Gesetze; seine Ablehnung der Atomistik verschloss ihm das Verständniss der grossen Arbeiten von Pascal und Boyle; der analytischen Geometrie des Descartes und der Ausbildung der algebraischen Methoden durch Wallis gegenüber verharrte er rückständig auf dem Standpunkt des Jos. Scaliger. Und bewegte sich sein Denken in der Richtung, in der die Wissenschaft dann fortgeschritten ist, so fehlten ihm doch gänzlich die Mittel der Durchführung allgemeiner Hypothesen, in ihnen erwog er nur die Möglichkeiten principieller Lösungen. Und diese Unbestimmtheit im Detail ist entscheidend für seine isolirte Position innerhalb der Geschichte der Physik.

Was war es nun aber, das diesen von politischen Ideen und Realitäten ganz anderer Art erfüllten Kopf zu mathematischen Reflexionen und physikalischen Untersuchungen zog? zu Aufgaben und Problemen, denen seine Kraft doch nicht gewachsen war, zu denen er nie ein inneres Verhältniss gewann, ja denen gegenüber er stets ein Dilettant geblieben ist?

Hobbes hat in seinem höchsten Alter zweimal versucht, den Gang seiner Entwickelung und seines Lebens in kurzen Abrissen autobiographisch darzustellen. Eine ausführlichere Skizze, die auch auf ihn letzthin zurückgeht, ist uns von der Hand seines Freundes J. Aubrey erhalten. Aber gerade in Bezug auf den Ausgangspunkt seines philosophischen Denkens, auf die Anfänge desselben, sind die Nachrichten im Ganzen nicht in einer äusseren Einstimmigkeit. Sehen wir aber von den Differenzen unter ihnen ab und heben wir nur das Gemeinsame hervor, so können wir ihnen doch die Thatsache entnehmen, dass das erste gründliche mathematische Studium des Hobbes nicht zugleich mit der Ausbildung der Hauptsätze seiner Naturphilosophie verbunden war.[1]) Ob es derselben nun voran-

[1]) I p. XIV, XXVI (Opp. philosophica, quae latine scripsit, ed. Molesworth, London 1839—1845) verlegen die Lectüre des Euklid in die Zeit der zweiten französischen Reise, und zwar betonen beide Stellen ausschliesslich das Vor-

ging oder folgte: es gab eine Zeit, in der Hobbes in dem syllogistischen Verfahren der Mathematik, wie sie von evidenten Axiomen und Definitionen in zwingenden Schlüssen zu weiteren Sätzen schreitet, das formale Vorbild eines jeden strengen wissenschaftlichen Systems erblickte. Das sieghafte Recht der Anwendung dieser gedanklichen Folgerungen auf Gegenständliches war zunächst nicht das treibende Moment jenes Enthusiasmus für die Geometrie, der alle späteren Schriften des Hobbes durchzieht; erst in der Verbindung des mathematischen Schliessens mit naturphilosophischen Reflexionen war es als solches wirksam; zugleich jedoch entstand das Problem dieses Rechtes. Die erste uns erhaltene Zusammenfassung seiner Naturansicht zeigt diese innere Verbindung nicht.[2]) Obschon sie sich in der äusseren Darstellung eng an das Muster des Euklid hält, weist doch deren Inhalt keinen tieferen Einfluss des neuen Geistes auf als die staatswissenschaftlichen Sätze des Werkes „Ueber den Bürger“ oder des „Leviathan“. Und fragen wir nach dem psychologisch primären Motiv dieser Darstellungsweise „modo geometrico“ aller, auch der politischen Lehren, so wissen wir nicht, ob das Bedürfniss der formalen Strenge in der Ableitung der rechtlichen Doktrinen diesen systematischen Kopf zu dem Studium der Mathematik führte, oder ob vielmehr

---

bildliche der Methode („delectatus methodo illius, non tam ob theoremata illa“). Erst während seines dritten Pariser Aufenthaltes habe er begonnen, die Principien der Naturphilosophie zu studiren. Doch fügt I p. XXVIII hinzu, dass Hobbes die grundlegende Einsicht von der alleinigen Realität der Bewegung in der Natur schon vorher erworben habe. I p. XXI und LXXXIX heben nun hervor, dass in der Aufgabe einer Analyse dieser alles begründenden Bewegung das Motiv seines Studiums der Mathematik gelegen war („Deinde ut cognosceret varietates et rationes motuum ad geometriam cogebatur“). Diese beiden Angaben sind vereinbar, wenn man sie nicht als chronologische Datirungen nimmt, sondern in ihnen den Ausdruck einer Schätzung der Mathematik unter verschiedenen Gesichtspunkten erblickt.

[2]) „A short tract on first principles“. Von Ferd. Tönnies aufgefunden und als Appendix I seiner Ausgabe der „Elements of law“ Oxford 1888 ediert. Es ist die Aufgabe unseres Aufsatzes, in Uebereinstimmung mit der chronologischen Bestimmung von Tönnies nachzuweisen, dass die Abfassungzeit dieses kurzen Tractates vor der Aufnahme der neuen mechanischen Ideen liegt und in seinem Inhalt durch die Naturanschauung Bacos bestimmt ist.

die zufällige Beschäftigung mit dieser ihn das überwältigende Vorbild jedes sicheren Wissens in ihr erblicken liess. In den Discussionen über Herrenrechte und Unterthanenpflichten, von denen das siebzehnte Jahrhundert erfüllt war, in den widerstreitenden Systemen der Rechtstheorien war ja die Aufgabe einer allgemeingiltigen Methode enthalten. Aber die Vorreden und die Anmerkungen zu der Uebersetzung des Thukydides, in denen Hobbes schon Stellung zu dem grossen Thema seines Lebens nimmt, lassen die Tendenz auf eine solche zwingende Schärfe nicht erkennen; wie denn auch sein Biograph den zufälligen Anlass der Euklid-Lectüre hervorhebt.[3]) Eine sichere Entscheidung vermögen wir in dieser Hinsicht nicht zu fällen; doch bleibt das Eine, sofern wir unseren Quellen vollen Glauben schenken dürfen, bestehen, dass die Schätzung, die Hobbes der mathematischen Construction entgegenbrachte, zunächst ihrer Form, nicht ihrem Inhalt galt, dass jedenfalls der materielle Gehalt seiner Naturphilosophie nicht in der grossen wissenschaftlichen Bewegung seinen Ursprung nahm, die in Kepler und Galilei sich vollendete.

Waren nun vielleicht die ersten Impulse einer naturalistischen Weltansicht in der Abhängigkeit von der epikureischen Tradition gegeben, die ihn, den Humanisten, beständig doch umgab, deren naturrechtliche Lehren er so ausgiebig verwerthete? Hobbes sagt es uns nicht. Doch möchte es mir scheinen, als sei in seiner Ablehnung des atomistischen Systems, an der er immer festgehalten hat, in der Thatsache, dass ein bestimmter Einfluss des Lukrez auf die entscheidenden Züge seines Weltbildes nicht nachweisbar, ja zum Theil — wie sich zeigen wird — ausgeschlossen ist, eine Antwort auf diese Frage enthalten. Was Hobbes den Meinungen der Alten hätte entnehmen können, war ihm auch in der stoischen Literatur gegenwärtig.

[3]) J. Aubrey, Letters by eminent persons, London 1813, II 604; doch ist diese Notiz mit Vorsicht aufzunehmen. Vgl. Tönnies, Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie 1879, 461, Robertson, Hobbes, Edinburgh and London 1886, 31ff., G. Jaeger, Ursprung der modernen Staatswissenschaft, Archiv für Geschichte der Philosophie XIV, 545f.

Aber stärker als die antiken Ueberlieferungen mussten auf den Mann, der so ganz in den Aufgaben der Gegenwart lebte, die Systeme der Naturphilosophie wirken, die das Zeitalter der Renaissance hervorgebracht hatte. Und keines von denselben trat ihm so unmittelbar, so lebendig entgegen, wie das des Francis Bacon. Hier konnte er eine universale Auffassung des Menschen und seines Zusammenhanges mit der Natur finden. Und dürfen wir von dem Charakter seines eigenen späteren Systems auf die Motive schliessen, die seiner inneren Structur zu Grunde liegen, so können wir, gleichsam nachzeichnend, wohl die Nothwendigkeit begreifen, mit welcher der Politiker und der Historiker zu einer Aufnahme der naturphilosophischen Lehren fortgeschritten ist, die Baco ihm bot.

Hobbes steht mitten in jener Bewegung, die, ausgegangen von den Stürmen der Reformation und dem Streit der Confessionen, sich nun zu einer selbständigen Darstellung der geistigen Welt erhoben hatte. In Bacos Essays hat ihre Tendenz, die politische und moralische Oidnung der neuen Gesellschaft loszulösen von dem Hintergrund einer theologischen Weltanschauung, schon sichtbare Gestalt gewonnen. Hobbes verlieh ihr den schärfsten Ausdruck.

Seine Geburt fiel in das Zeitalter der englischen Renaissance; als Humanist wuchs er auf in dem Studium der heidnischen Literatur, er nahm den utilitarischen Geist des Baco auf: nie hat ihn ein inneres Verhältniss mit den Glaubenssätzen des Christenthums verbunden. Möchte man bisweilen ein tieferes Interesse, ein persönliches Bedürfniss in seinen weitschichtigen Auseinandersetzungen mit den Lehren der Kirche und der heiligen Schrift vermuten, so entstanden diese doch aus der geschichtlichen Nothwendigkeit, mit dem christlichen Glauben als einer gegebenen Thatsächlichkeit zu rechnen. Wie er es in der Dedication seines politischen Hauptwerkes selbst bezeichnet: „Was über das Reich Gottes hinzugefügt ist, geschah in der Absicht, zwischen den Geboten Gottes, die er in der Natur, gegeben und den Gesetzen Gottes, welche in der heiligen Schrift überliefert werden, keinen Schein eines Wider-

streites bestehen zu lassen"[4]). Und wenn dieser harte, jeder Art von mystischen Gefühlen feindliche Geist zu der Feststellung eines Canons religiöser Sätze schritt, der das Gemeinschaftliche der streitenden Confessionen in sich begriff und so die Grundlage eines Friedenszustandes unter ihnen zu bilden vermochte, so bewegte er sich in einem parallelen Vorgang wie Herbert von Cherbury. Nur von einer ganz entgegengesetzten Schätzung des frommen Empfindens aus. Für Hobbes ist dasselbe ein geschichtliches Phänomen, das er psychologisch zu erklären unternimmt. Er findet die vornehmlichsten Wurzeln der Gottesvorstellung in der Furcht vor unsichtbaren Mächten und in der Ohnmacht des menschlichen Verstandes, der die unendliche Reihe in dem Rückgang auf die natürlichen Ursachen nicht auszudenken vermag[5]). Innerhalb seines naturalistischen, ganz auf die Erfahrung eingeschränkten Standpunktes lehnt er alle Aussagen über transcendente Fragen als keiner wissenschaftlichen Demonstration fähig ab. Schon in Baco hatten sich Ahnungen von Antinomien erhoben, die entspringen, wenn der menschliche Geist das Unerfahrbare denkbar machen will[6]). Hobbes betont noch schärfer diese Grenzen des wissenschaftlichen Denkens; als ein endliches Wesen vermag der Mensch nur Endliches zu begreifen. Gott offenbart sich uns in den Gesetzen, durch die er die Natur regiert, und sie sind der alleinige Gegenstand strenger Wissenschaft. Auf sie muss auch, sofern es eine allgemeingültige Demonstration der Moral und der Politik giebt, das System derselben aufgebaut werden.

Aber das Entscheidende für Hobbes, das, was ihn von Baco trennt und in jene Sphäre führt, die Machiavelli repräsentirt, liegt

[4]) II, 139. Es tritt noch ein anderes, ein persönliches Motiv hinzu. Hobbes glaubte sich immer von der Geistlichkeit verfolgt, stets befand er sich in bitterem Kampfe mit ihr. Wie er aber keine Märtyrernatur war, wollte er seinen Feinden nicht die schärfsten Waffen in die Hände geben. Vgl. seinen Rath an den Leser II 151, sich lieber den gegenwärtigen Staatszuständen anzubequemen, als in persönlicher Aufopferung für spätere Zeiten und fremde Menschen bessere zu erkämpfen. Ueber die Religiosität des Hobbes richtig F. A. Lange, Geschichte des Materialismus I[6] 244, 283 f.

[5]) III 45, 88, 89, I 334 ff.

[6]) Nov. org. lib. I, Aphorism. 48.

in seiner tief pessimistischen Werthung der Menschennatur. Vielleicht bei keinem unter den neueren Denkern ist der Gegensatz, in welchem sie sich zu der anthropocentrischen Weltbetrachtung des Mittelalters befinden, so schroff, wie bei ihm. Auch der Mensch ist nur eins unter den natürlichen Geschöpfen, und da er mit Klugheit und Verstand begabt ist, der eine Herrschaft über die Mittel ermöglicht, das gefährlichste und grausamste von allen. In ihm regieren die animalischen Triebe und der Eigennutz; keine sittliche Potenz hebt ihn empor aus dieser irdischen Materie; so wenig das Denken das Göttliche zu erfassen vermag, so wenig reicht der handelnde Mensch hinüber in eine höhere, reinere Welt. Hobbes selbst war eine leidenschaftliche und innerlich unruhige Natur, die auch auf dem engeren Gebiet der wissenschaftlichen Arbeit durch literarische Eifersucht und zahllose bis an das Ende seines Lebens dauernde polemische Auseinandersetzungen den Frieden sich zerstörte. In ihm lebte etwas von dem düsteren Temperament seines Vaters fort, der, ein Landgeistlicher, wegen einer Gewaltthat fliehen musste, die er im Jähzorn begangen. Und wie nun Hobbes in den Bürgerkriegen seines Vaterlandes, in der Mordthat Ravaillac's, die auf allen Gemütern lastete, als er Frankreich zum ersten Mal betrat, sah, wessen die entfesselte Menschennatur fähig war, entstand ihm die grosse Aufgabe seines Lebens, die Mittel der Bändigung dieser Bestie im Menschen zu finden. Aber Mittel, die in den Eigenschaften seiner Natur selbst gelegen waren. In den Schriften der Alten, in den Ländern verschiedener Völker hatte er sie zu erforschen gesucht; aber Geschichte und Beobachtung gaben nur singuläre Erfahrungen. Sie reichten nicht aus zu der Construction einer Rechtsordnung, die in festen Principien begründet war und entrückt dem Kampfe der Ueberzeugungen die unerschütterliche Grundlage einer strengen Demonstration der politischen Sätze zu bilden vermochte. Hobbes musste weiter zurückgehen. Denn das Wesen der menschlichen Natur, wie sie aus den animalischen Trieben sich entfaltet, ist an die Sinnlichkeit gebunden: in den physiologischen Zuständen sind die Bedingungen seiner Art gegeben. Alles Leben des Geistes ist her-

vorgegangen aus den elementaren Wahrnehmungen und Strebungen; diese selbst aber sind Functionen des organischen Körpers.

Und hier haben wir den Punkt erreicht, von welchem Hobbes von den politischen Thatsachen aus hindurch schritt zu der Unterordnung derselben unter die natürliche Wirklichkeit und zu dem Versuch, die Gesetze dieser als das einzige sichere Wissen auch auf die Structur der Gesellschaft zu übertragen. Der Mensch als eine psychophysische Einheit bildet den Ausgangs- und den Mittelpunkt seines Studiums der Natur. Wie er es selbst hervorhebt, war es das Problem der Sinneswahrnehmung, das ihn zu der Naturphilosophie führte[7]. Und, schliessen wir nicht gänzlich fehl, so lag ein nächstes mächtiges Motiv, das ihn auf diesem Wege vorwärts trieb, in jenem Aufschwung der ärztlichen Wissenschaft, die gerade in dem England dieser Tage zu einer bedeutenden Höhe sich erhoben hatte. Männer wie Gilbert und Harvey standen im Centrum des intellectuellen Lebens; in seinen berühmten Vorlesungen hatte der Letztere vom Ende des zweiten Jahrzehntes ab seine neue Theorie des Blutumlaufes vorgetragen. Und Hobbes fand sich immer gern in der Gesellschaft von Aerzten. Aus einer unvollendet hinterlassenen Schrift Herberts von Cherbury, seines Freundes aus dieser Zeit, „Ueber des Irrthums Ursachen", geht hervor, wie eingehend in den Kreisen dieser Männer die pathologischen Störungen der Wahrnehmungsthätigkeit beachtet worden sind, und gerade in dem Versuch Herberts von Cherbury, die scholastische Lehre des Wahrnehmens gegenüber der Fülle der Thatsachen aufrecht zu erhalten, lag ein weiterer Anstoss zu ihrer Untersuchung.

Und nun wird Hobbes mit Baco bekannt; er half ihm bei der Uebersetzung seiner Essays in das Lateinische. Gewiss waren es zunächst humanistische und historische Interessen, die ihn mit diesem Manne verbanden: aber in Bacos universalem Geist waren doch auch die anderen Theile seines encyclopädischen Systems gegenwärtig. In den Jahren dieses Verkehrs entstand die „Historia naturalis", die Hobbes wohl kennt und später noch citirt;

---

[7]) I, XX.

in ihr gab Baco seine Wahrnehmungstheorie ausführlich. Und wie dieselbe in einer engen Verbindung mit den Grundlagen seiner Naturauffassung stand, musste auch Hobbes, wenn er sie durchdachte, zu einem Studium derselben fortgeführt werden. In diesem wurzeln die ersten Anfänge der eigenen Naturphilsophie, und es wird nun unsere Aufgabe sein, der hieraus entspringenden Abhängigkeit im Einzelnen nachzugehen. Sie umfasst die obersten Voraussetzungen, unter denen Hobbes immer die Wirklichkeit betrachtet hat.

In den historischen Darstellungen der neueren Philosophie pflegt das System des Hobbes, wie es in seiner abgeschlossenen Gestalt vorliegt, in die grosse englische Bewegung eingereiht zu werden, die von Baco in einem inneren Zusammenhange sich bis zu Hume und Mill erstreckt und neben der Kette der französischen Mathematiker und Philosophen als die andere Trägerin des modernen Empirismus und Positivismus angesehen werden kann. Eine solche Einordnung ist auch unter einem klassificatorischen Gesichtspunkt berechtigt, sofern dieselbe in Rücksicht auf die Grundtendenz der Hobbes'schen Philosophie und ihre letzten Voraussetzungen geschieht; freilich reicht sie nicht zu einer vollständigen Ableitung seines Systemes aus. Aber gegenüber neueren Versuchen, Hobbes dann ganz von den Vertretern einer naturalistischen Weltauffassung loszulösen, um ihn aus jener idealistischen Gedankenströmung zu begreifen, die in der Ausbildung des Rationalismus sich vollendete — demgegenüber muss doch die geschichtliche Abhängigkeit betont werden, in der sich Hobbes von seinen englischen Vorgängern befindet. Schon der äussere Gang seiner intellectuellen Entwicklung zeigt, wie er bereits vor seinem Eintritt in die Pariser Cirkel von den naturphilosophischen Ideen der Renaissance umgeben war. Dass es nun aber insbesondere die von Baco in einem encyclopädischen Geiste entwickelten Anschauungen waren, die seine Naturphilosophie in den Grundzügen bestimmten, erhellt, wenn man hinter den constructiven Zusammenhang seiner grossen Schriften hinabsteigt zu den ursprünglichen Motiven, die auch in diesen wirksam sind, aber in den ersten Entwürfen sich unabhängig von den mechanischen Methoden entfalten.

Wir führen diesen Nachweis, indem wir von der Naturanschauung des englischen Grosskanzlers ausgehen.

In Baco von Verulam sind die antike Traditionen, die Atomistik wie die Stoa lebendig; alles, was die Zeit an Erfindungen, Entdeckungen und Beobachtungen bot, ergriff er. Aber wie er unter dem Gesichtspunkt einer universalen Erfahrungsphilosophie nur die Mittel suchte, die Natur zu erobern und zu beherrschen, ankerte er sich in keinem der metaphysischen Standpunkte fest. Denn die naturalistische Weltansicht, wie sie in der äusseren Erfahrung gegründet ist und aus dem Studium der in ihr gegebenen Realität die Grundbegriffe schöpft, drängt mit einer inneren Nothwendigkeit zu der Einschränkung der Giltigkeit ihrer Erkenntnisse auf eben diese Erfahrung. Hatte Baco einst zu den metaphysischen Fragen von der Constitution der Materie Stellung genommen, so enthielt er sich später der Entscheidung über sie. Nur soweit der Versuch reicht, vermögen wir das Wesen der Dinge zu erfassen, die Erörterung ihrer letzten Principien ist wissenschaftlich unfruchtbar.[8])

Die Begriffe, unter denen Baco die Natur nun denkt, sind durch die Aufgabe näher bestimmt, die er mit ihrer Hilfe zu lösen sucht. Denn das Ziel seiner Forschung ist nicht auf eine reine Abspiegelung des Seienden in der Erkenntniss gerichtet: es liegt in der Herbeiführung einer Macht, die in einem gegebenen Körper eine oder mehrere neue Eigenschaften zu erzeugen imstande ist.[9]) Wie in den Anfängen der Chemie im Mittelalter, in der Schule des Paracelsus, deren letztes systematisches Handbuch von dem Dänen Severinus Baco benutzt und verwertet, zuerst das analytische Verfahren des modernen Denkens ausgebildet worden war, das auf die Grundsubstanzen zurückging und aus einer Mischung und Verbindung derselben die einzelnen Körper begriff, so möchte Baco die gesammte Natur in die elementaren Eigenschaften von Farbe, Wärme, Schwere u. s. w. gleichsam zerschneiden, um aus ihnen die

---

[8]) „cum omnis utilitas et facultas operandi in mediis [sc. principiis] consistat". Nov. org. lib. I Aphor. 66. Vgl. II Aph. 8 und 48,19 seiner Zurückhaltung in Bezug auf die Atomistik.

[9]) Nov. org. II Aphor. 1 und 5.

Dinge wieder zusammensetzen zu können, die der Mensch hervorbringen will. War in dem neuen Mischungsbegriff der Elemente die aristotelische Form als das die Mischung constituirende Princip endgiltig ausgeschieden, so sieht Baco in den concreten Einzeldingen nur eine Zusammenfügung der einfachen Eigenschaften, die nun nicht mehr einer besonderen Substanz, einer sich verwirklichenden Form zur Erklärung bedürfen.[10]) Wohl kennt auch er eine Wissenschaft, die die einzelnen Körper, ihre Anatomie gleichsam und ihre Veränderungen in der Zeit zum Gegenstande des Studiums hat. Aber diese Wissenschaft ist ihm blosse Physik; wie sie keine wahrhafte Analyse einschliesst, sondern nur die verborgenen Gestaltungen der Körper und die Ursachen, die ihre Wirksamkeiten auslösen, untersucht, dringt sie nicht zu der Erkenntniss dieser allgemeinen und fundamentalen Wirksamkeiten der Natur vor. Dies allein vermag die „Metaphysik" auf dem Wege jenes Inductionsverfahrens, das Baco in dem Zusammenhange dieser Naturanschauung entwickelt. Wir erkennen nun aber das Wesen einer Eigenschaft, indem wir sie als die Besonderung einer anderen auffassen, an deren Auftreten sie gebunden ist, und die, weil sie mehr umfasst als die gegebene, als die übergeordnete angesehen werden muss.[11]) In diesem Princip ist zugleich eine nähere Bestimmung der höheren Formen enthalten, in denen sich die innerliche Einheit der Natur manifestirt. Denn sofern die höchste derselben die allumfassendste ist, kann sie nur in der Eigenschaft zu finden sein, die allen körperlichen Dingen gemeinsam ist: die verschiedenen Formen und Qualitäten sind die Besonderungen einer universalen Thatsache, der Bewegung. So gelangt Bacon, indem

[10]) „To enquire the Form of a lion, of an oak, of gold, nay or water, of air is a vain pursuit". Adv. of learn. II, Bd. III, 355 der Ausgabe von Ellis und Spedding. Auch De augm. sc. III 4, Opera, Frankfurt 1665, p. 90, wo jedoch unter Berufung auf die heilige Schrift hinzugefügt wird „Uno homine excepto".

[11]) Nov. org. II. Aphor. 4. „Forma vera talis est, ut naturam datam ex fonte aliquo essentiae deducat, quae inest pluribus et notior est naturae (ut loquuntur) quam ipsa forma". Woraus die Regel der Erkenntniss folgt „ut inveniatur natura alia, quae sit cum natura data convertibilis et tamen sit limitatio naturae notioris, instar generis veri". Vgl. Aph. 17. Schluss u. 26.

er nun ergreift, was die epikureische und stoische Tradition ihm bot, zu jenem obersten Satz, der, man möchte glauben, inhaltlich mit jener Grundanschauung sich deckt, die den Gehalt der mechanischen Naturerklärung ausmacht. Aber der Weg, auf dem er ihn gewann, verschloss ihm zugleich die Auswerthung derselben in einem modernen Verstande. Denn indem er in den allgemeinen Eigenschaften, die das Wesen des einzelnen Körpers constituiren, ein begriffliches System übergeordneter Arten erblickte, verblieb er in dem klassificirenden Denken der Scholastik; und wie hierin die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit seiner Methode gegründet war — denn die Darstellung der Arten der Bewegung durch die Einteilung ihres Begriffes nach seinen specifischen Merkmalen ist ein unmögliches Unternehmen —, so ergaben sich auch Consequenzen, die Baco mit der Voraussetzung seines Naturerkennens nicht in einer klaren Auffassung verbinden konnte. Sind die Formen, d. h. die elementaren Eigenschaften nur Besonderungen des logischen Gattungsbegriffs der Bewegung, so ist diese allein real; wie denn Baco nachdrücklich die Bewegung als das eigentliche Wesen der Wärme bezeichnet. Und wenn er an einer anderen Stelle den Unterschied des erscheinenden Gegenstands von seinem Wesen dem Unterschiede in der Beziehung auf den Menschen und der auf das Weltall gleichsetzt[12]), so scheint er jenem Phänomenalismus nicht mehr fernzustehen, der aus den sinnlichen Gegebenheiten einen gewissen Inbegriff als subjectiven Ursprunges ausscheidet. Aber Baco erhebt sich doch nicht über diese flüchtigen Andeutungen, diese fast spielenden Vergleiche; und wie er in seiner Wahrnehmungslehre noch ganz auf dem Boden der mittelalterlichen Speciestheorie verbleibt[13]), hat er immer an der Thatsächlichkeit der Qualitäten als eines objectiven Bestandes festgehalten. Vielleicht lag nicht das geringste Moment zu dieser Unbestimmtheit in dem eigenthümlichen Zwielicht, das keine Aufhellung des Verhältnisses gestattete, in welchem die niedere Form zu der übergeordneten, in welchem

[12]) ibidem II Aphor. 13.

[13]) Historia naturalis, Centuria tertia. Die Erschütterung der Luft ist bei dem Tone nur „causa sine qua non“, Opera p. 802.

alle besonderen Formen zu der Bewegung stehen — gleichsam, als kehrten die unlöslichen Schwierigkeiten wieder, die einst in der Frage nach dem Realitätswerthe der Universalien und der Individuen bestanden hatten.

Baco hat in der Formenlehre, dieser seiner eigensten Schöpfung, keinen Schüler gefunden. Auch Hobbes ist ihm nicht auf diesem Wege gefolgt. Sein Interesse war nicht wie das des Grosskanzlers in erster Linie auf die Technik und Methodik der wissenschaftlichen Forschung gerichtet; und als er den Problemen dieser näher trat, war er im Besitze der neuen mechanischen Methode, die der Formen und des dreifachen Instanzenweges des Inductionsverfahrens entbehren konnte. Aber in seinem systematischen Geiste erfasste er nun die grossen Motive, die dieser Conception zu Grunde lagen; alles Zukunftsfähige, das in der Naturanschauung des Baco enthalten war, nahm er auf. In dem Gebiete, das die Funktionen des Menschen umfasste und auf das er seiner Natur nach in Verbindung mit medicinischen Anregungen seine Aufmerksamkeit lenkte, ging er in den Intentionen Bacos weiter. Und indem er nun von dem Geiste der mathematischen Construction ergriffen wurde, führte er den Gehalt, der in den Essays und Aphorismen des Grosskanzlers in einer künstlerischen Ungebundenheit gegeben war, in ein streng gegliedertes System über, des folgerichtig von den ersten Annahmen in stringenten Conclusionen zu den schärfsten Consequenzen schritt.

Diese Phase seines Denkens, welche die dauernde Grundlage seiner Naturphilosophie geschaffen hat, ist uns in einem englisch geschriebenen „kurzen Tractat von den ersten Principien“ erhalten. In ihm umgiebt uns noch beständig, obschon die Form sich sklavisch eng an den Aufbau des Euklid anschliesst, Baconische Naturanschauung. Der erste Zug derselben ist die gänzliche Ausscheidung jeder teleologischen Betrachtungsweise; die Natur stellt einen Zusammenhang von Wirkungen dar, die mit stets gleicher[14]) Nothwendigkeit aus ihren Ursachen folgen; daher denn, so lautet der strenge

[14]) Elements of law, ed. Tönnies, Appendix I, 197 „Necessity hath no degrees“.

Schluss, die Annahme eines Wesens, das aus Freiheit handelt, einen inneren Widerspruch einschliesst.[15]) Betrachten wir nun näher, was in der Natur wirkt und wie es wirkt, so heben wir einen zweiten Grundzug dieses Tractates hervor, der auch in einer Fortsetzung von Tendenzen Bacos ausgebildet worden ist. Aber noch eigenwilliger als dieser hält Hobbes mit der Zähigkeit, die ihm eignet, an der Terminologie der aristotelisch-scholastischen Philosophie fest; als Student hatte er sich ja in die Werke des Suarez einleben müssen. So unterscheidet er die Substanz als das, was sein Sein in keinem Anderen hat, sondern durch sich selbst besteht, von dem Accidenz, das sein Sein in einem Anderern hat und ohne dasselbe nicht bestünde.[16]) In den Beispielen jedoch, durch welche er diese Definitionen illustrirt, tritt schon die Tendenz hervor, dieselben ihres metaphysischen Charakters zu entkleiden und sie zu wissenschaftlichen Symbolen von Thatsachen der Erfahrung umzubilden.

Aber darin besteht nun das Entscheidende, dass Hobbes, wie er diese Begriffe nur auf den Inbegriff der äusseren Erfahrung bezieht, in dem durch sie bestimmten Inhalt den Ausgangspunkt alles weiteren Wissens findet. Wenn er in dem englischen Tractat beweist, dass jedes Ding entweder eine Substanz oder ein Accidenz ist,[17]) so ist dieses Schlussverfahren doch nur der umschriebene Ausdruck für seine naturalistsche Anschauung, die in der sinnlich gegebenen Realität die einzige unserer wissenschaftlichen Erkentniss zugängliche Realität erblickt. Denn die Voraussetzung seiner Bündigkeit liegt einzig in der Folgerichtigkeit, mit welcher Hobbes alle Kategorien, unter denen er denkt, aus den Thatsachen der wahrnehmbaren Aussenwelt ableitet. Demgemäss umfasst der Begriff der Natur den Inhalt alles Wirklichen, und die in ihr wirksamen Gesetze gelten für alle Veränderungen schlechthin.

Die Grundlage dieser Gesetze bildet eine Auffassung von Ent-

---

[15]) ib. p. 196. „Hence appeares that the definition of a Free Agent, to be that, which, all things requisite to worke, being putt, may worke or not worke, implyes a contradiction“.

[16]) ib. p. 194.

[17]) ibidem.

stehung und Uebertragung von Bewegungen, die deutlich den Abstand des Hobbes von den mechanischen Einsichten Galileis und des Descartes zeigt. So besagt das erste der Principien, dass die Ursachen aller Veränderungen eines Dinges nicht in ihm selbst enthalten sind.[18]) Eine nähere Bestimmung erhält diese allgemeine Erklärung durch den Sinn, in welchem Hobbes Wirkung und Veränderung fasst. „Ein Agens“, so definirt er, „bringt in dem Patiens nur eine Bewegung oder eine inhärierende Form hervor.“ Sehen wir zunächst von dieser Art von Wirkung ab, so ergiebt sich der Schluss, dass in einem ruhenden Körper eine örtliche Bewegung nur durch die unmittelbare oder vermittelte Berührung mit einem selbstbewegten Körper zu enstehen vermag.[19]) In diesen Sätzen ist eine Interpretation von Bewegungsvorgängen gegeben, die schon von Baco angedeutet ist,[20]) und welche Hobbes später als die erste Hälfte des Beharrungsgesetzes formulirt hat. „Was ruht“, so heisst es in seinem Hauptwerk, „wird immer ruhen, wenn es nicht ein Anderes ausser ihm giebt, nach dessen Entgegensetzung (quo supposito) es nicht mehr ruhen kann“.[21]) Aber während Hobbes hier die Erhaltung des Zustandes auch auf den bewegten Körper nach Richtung und Geschwindigkeit ausdehnt, fehlt diese zweite Hälfte, in welcher sich doch erst der durch die wissenschaftliche Mechanik gewonnene Kraftbegriff ausspricht, dem englischen Tractat. Und so verbleibt auch dieser concise Ausdruck der in Baco vorbereiteten Vorstellung von der alleinigen Realität der Bewegung, so scharf er sich von dem sprühenden Stil des Grosskanzlers abhebt, innerhalb der Schranken der natürlichen Auffassung. Zwar erkennt

[18]) ib. p. 193. „That, whereto nothing is added, and from which nothing is taken, remaines in the same state is was“.

[19]) ib. p. 196. „Nothing can move itself“, welcher Satz ausser durch Berufung auf das erste Princip auch durch die Unbestimmtheit der entstehenden Bewegung bewiesen wird, sofern in dem Dinge selbst kein zureichender Grund für eine Auswahl der möglichen Richtungen gelegen ist. — p. 195. „That which now resteth, cannot be moved, unless it be touched by some Agent“.

[20]) Nov. org. II, Aph. 48, 8, 19.

[21]) De corpore, I 177. Der Beweis dieses Satzes p. 102f. ist fast wörtlich aus dem „Short tract on first principles“ wiederholt.

Hobbes wie Baco [22]) die aristotelische Unterscheidung einer gewaltsamen und einer naturgemässen Bewegung nicht an; aber beide stehen noch vor den Consequenzen, welche die moderne Dynamik aus dieser Aufhebung zog.

Hierzu tritt nun eine Gedankenfolge, welche die doch mögliche mechanische Verwerthung der gewonnenen Einsichten durchkreuzt. Die Conception, in die sie einmündet, entsprang einer Mehrheit von Problemen.

Hobbes hatte allgemein bewiesen, dass jede Wirkung eines Agens entweder die unmittelbare Berührung mit dem Patiens oder ihre successive Fortpflanzung an die Theile des zwischen ihnen befindlichen Mediums voraussetzt. Nun aber giebt es Vorgänge wie etwa die der Strahlung in der Natur, wo ein Effect von einem Körper auf einen anderen gewirkt wird, ohne dass die Theile des Mediums an ihm merklich participiren. Hobbes nimmt daher zur Erklärung dieses Vorganges im Anschluss an die mittelalterliche Wahrnehmungs-Theorie, wie sie ihm noch in Baco entgegentrat, die continuirliche Aussendung von Species, d. h. kleinen Bildchen der Gegenstände an. [23]) Indem diese nun in dem Patiens anlangen, repräsentiren sie gleichsam das ferne Agens in seiner Wirksamkeit und machen so die scheinbare Fernwirkung desselben verständlich. Und zwar fasst Hobbes diese Species in Consequenz seiner Definitionen von Substanz und Accidens, da sie ihrerseits doch unabhängig von dem sie aussendenden Körper bestehen und selbst Träger von Accidentien sind, als Substanzen auf. [24])

---

[22]) Nov. org. I Aph. 66.

[23]) Elem. of law. App. I p. 198. „Agents at distance worke not all on the Patient by successive action on the parts of Medium“. Dem eingehenden Beweis dieses Satzes folgt dann p. 199 der Schluss: „Some Agents, at distance, worke by Species“.

[24]) ib. p. 203. „Species are substances“. Die dargelegte Ableitung dieses Satzes, der sich nahe mit der Eidolatheorie der antiken Atomistik berührt, scheint mir die Möglichkeit der relativen Selbständigkeit von Hobbes darzuthun, und, sofern nicht andere Momente hinzutreten sollten, kann aus ihm allein nicht, wie H. Schwarz, Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode 1895, erster Abschnitt S. 102, will, eine Abhängigkeit gerade von der epikureischen Tradition geschlossen werden.

Hobbes verhehlt sich die Unzulänglichkeit dieser unmechanischen Vorstellungsweise nicht. Dieselbe liegt in der nothwendigen Annahme selbst unbewegter aber ewig bewegender Körper; jedoch durch Einführung dieser Annahme unter die Principien der ersten Section (Princip 9) hat er sie sich ohne weitere Begründung ermöglicht. Ferner ist er gezwungen, die instantane Geschwindigkeit des Lichtes zu leugnen, ohne ihre thatsächliche, erfahrungsgemäss nicht feststellbare Grösse durch die örtliche Bewegung der Species plausibel machen zu können. Und endlich vermag er bei der Frage, woher der unerschöpfliche Vorrath der stofflichen Aussendungen eines Körpers, der sich doch nicht verringert, komme, nur auf die Analogie des Feuers zu verweisen, bei welchem die Thatsache einer Nahrungszufuhr offenbar sei. [25])

Für die in dieser Emission thätige Kraft eines Körpers, welche die continuirliche Aussendung der Species unterhält, hat Hobbes den Namen einer inhärirenden Form oder Qualität, welcher Name doch nicht bloss äusserlich an die baconische Terminologie anklingt. Indem diese Kraft wirksam ist, tritt der Fall ein, dass eine Bewegung nicht durch Bewegung erzeugt wird, sondern beständig aus dem Nichts entsteht. Diese uns so befremdlich anmuthende Conception, die jede wissenschaftliche Darstellung mechanischer Vorgänge unmöglich macht, ist gleichwohl auch aus dem Grunde der Auflösung gewisser Thatbestände in den Ablauf von Bewegungen eingeführt. Diese sind durch die qualitativen Eigenschaften der Dinge gegeben. Baco hatte dieselben im Princip dem Begriffe der Bewegung untergeordnet; Hobbes fasst sie, wie sie auf eine constante Eigenthümlichkeit der Dinge hindeuten, als die durch eine ihnen innewohnende Kraft hervorgerufene Aussendung von Species. Demgemäss erlangt ihre Theorie ihre volle Bedeutung, wenn er nun zu der Analyse des Wahrnehmungsvorganges schreitet. Denn auch der Mensch ist dem Zusammenhange der Natur eingeordnet; er steht unter ihren Bedingungen. Und wie nun in der Wahrnehmung ferner Gegenstände dieselben eine offenbare Wirkung auf

[25]) ibidem p. 201.

die Organe üben, kann sie auch unter diesem Gesichtspunkt nur als eine Sendung von Species verstanden werden.

Wie wirken diese nun aber, wenn sie in den Organen angelangt sind? Der Vorgang der sinnlichen Empfindung, so antwortet Hobbes, ist eine Bewegung der animalischen Lebensgeister durch die Species von einem äusseren Object.[26]) Und an diesem Punkte der Zergliederung des Zusammenhangs der Natur, da wo auch der Mensch in ihn bezogen wird, wird der materialistische Grundgedanke des Hobbes sichtbar, der zu allen Zeiten als der bezeichnende Zug seines Systemes gegolten hat. Dieser Materialismus liegt nun vor der Aufnahme der mechanischen Ideen, er entstand nicht in einer Consequenz derselben. Wir werden sehen, in welcher Richtung er durch sie umgebildet worden ist; doch hier tritt hervor, dass diese seine Anschauung nicht in einer Weiterführung der atomistischen Tradition, die in der Annahme von Seelenatomen das geistige Leben des Menschen zu erklären suchte, entstanden ist, vielmehr in einer geschichtlichen Continuität von der stoischen Lehre der Belebtheit der Welt durch den allgegenwärtigen Aether sich entwickelt hat.

Der Zwischenträger in dieser Continuität ist Baco. In der späteren Hälfte seines Lebens hatte er diese stoische Lehre aufgenommen und sie in einer detaillirten Form als die Theorie der Spiritus durchgeführt.[27]) Diese Spiritus sind Effluvien des Weltäthers und als solche ein wenn auch sehr dünnes und unsichtbares Stoffliches. Und wie sie in jedem Körper als das thätige Princip desselben einwohnen, so sind sie auch in dem Menschen die Träger

[26]) ibidem p. 207.

[27]) Vgl. die Darstellung der baconischen Auffassung der Materie bei Lasswitz, Geschichte der Atomistik, 1890, I 431 ff. In Bacos späterem System ist der Obersatz der stoischen Naturlehre von der Gebundenheit der Kraft an den Stoff — und auch die geistigen Kräfte gelten als natürliche — enthalten. In seinen mechanischen Ansichten tritt dies z. B. in seiner Ablehnung der aristotelischen Annahme der Kraftwirkung eines rein mathematischen Punktes hervor: Nov. org. II Aph. 35. Von diesem dynamischen Materialismus ging der Weg zu Hobbes.

der Funktionen, wenngleich diese in ihrer Eigenart durch das Specifische der verschiedenen Organe bestimmt ist.[28])

In der schroffen und scharfen Fassung des mathematisch gebildeten Schülers verliert nun diese Theorie der Species das Phantastische, das sie bei Baco noch umgiebt, und so unvollkommen auch die mechanische Vorstellungsweise ist, in die sie Hobbes überzuführen sucht, so ermöglicht ihm doch, was er an medicinischen Kenntnissen besass, eine physiologische Interpretation, die die speculative Unbestimmtheit der baconischen überwunden hat. Noch lange hat er an dem Begriffe des Spiritus als eines wissenschaftlichen Constructionselementes festgehalten; bis in die einzelnen Fragen der speciellen Physik erstreckt ist der Gebrauch seiner Anwendung.[29])

In dem englischen Tractat bespricht er nur die Spiritus, sofern sie als die Träger der Lebenskräfte in dem sensorischen und motorischen Apparat des organischen Körpers wirksam sind. „Die animalischen Spiritus“, so lautet das erste Princip der dritten Section, „sind diejenigen Spiritus, welche die Instrumente (instruments) der Sinne und der Bewegungen sind“. Da in ihnen der Ausgangspunkt der willkürlichen körperlichen Bewegungen liegt, so müssen sie, da sie selbst keine constant wirkende Kraft zur Bewegung in sich tragen, örtlich bewegt sein[30]). Und wie diese Bewegung nur als eine übertragene gedacht werden kann, muss das, was sie überträgt, selbst bewegt sein, wie etwa die in den Organen anlangenden Species, oder wie die Seele, sofern eine

---

[28]) Historia vitae et mortis, Opera Frankfurt 1665, p. 564: „Actiones naturales sunt propriae partium singularum, sed spiritus vitalis eas excitat et acuit“. In der darauf folgenden Explication heisst es: „Actiones sive functiones, quae sunt in singulis membris, naturam ipsorum membrorum sequuntur (attractio, retentio, digestio, assimilatio, separatio, etiam sensus ipse); pro proprietate organorum singulorum (stomachi, iecoris, cordis, splenis, fellis, cerebri, oculi, auris, et caeterorum). Neque tamen ulla ex ipsis actionibus, unquam actuata foret, nisi ex vigore et praesentia spiritus vitalis et caloris ejus“.

[29]) Vgl. z. B. die Bedeutung, welche diese Lehre noch 1641 für ihn besitzt, V 283f. Auf die dort gegebene Erklärung der Härte durch die Spiritus komme ich einem anderen Zusammenhange zurück.

[30]) Elem. of law. App. I p. 205.

Wirkung von ihr auf die animalischen Lebensgeister angenommen wird, örtlich bewegt zu denken ist[31]). Hobbes hebt hier die in diesen Worten eingeschlossene Auffassung der Seele als einer körperlichen Substanz nicht besonders hervor; führt er sie doch nur als eine Möglichkeit, nicht als den faktischen Sitz der Bewusstseinsthätigkeiten ein, den er vielmehr den Lebensgeistern oder auch dem Gehirn zuweist. Erst gegenüber dem Standpunkt des Descartes, der in seinem Ausgang von dem Selbstbewusstsein die Position der mittelalterlichen Metaphysik in Bezug auf die Lehre von der Immaterialität der geistigen Substanzen wieder gewonnen hatte, zieht er die Consequenzen seiner Voraussetzung. Aus den Acten des Bewusstseins, so argumentirt er, könne mit Recht auf ein sie fundirendes Subject geschlossen werden, aber „die Subjecte aller Thätigkeiten scheinen nur unter dem Begriffe des Körpers oder der Materie verständlich zu sein“ [32]), mithin müsse das, was denkt, als ein körperliches Ding angesehen werden. In einer später geschriebenen lateinischen Abhandlung über Fragen der Optik spricht er noch klarer diese naturalistische Wendung aus: „Da aber das Sehen formaliter und realiter nichts anderes ausser der Bewegung ist, so folgt auch, dass der Sehende, formaliter und genau gesprochen, nichts anderes ausser dem Bewegten ist, nämlich ein Körper; denn nichts ausser einem Körper, nämlich einem materiellen, mit Dimensionen begabten und räumlich umschreibbaren Ding, kann bewegt werden“ [33]). Vielmehr bedeutet die Annahme einer immateriellen Seele eine wissenschaftlich unfruchtbare Verdoppelung des letzten Trägers der Empfindungen, da die Art, wie sie nun der Bewegungen in den Nervenfasern und dem Gehirn gewahr wird, nur nach Analogie des empfindenden thierischen Körpers begreiflich gemacht werden kann.

Untersuchen wir nun den in dieser Epoche seiner naturphilosophischen Ansichten gegebenen Materialismus näher, so heben wir zunächst hervor, dass Hobbes hier wie immer den Begriff der

[31]) ib. p. 206. „Then is the Soul moved it self.“
[32]) V. 253.
[33]) Elem. of law. App. II. p. 220f

Seele als eines selbständigen Wesens, auf das die Thatsachen des Bewusstseinlebens bezogen wären, abgelehnt hat: der unserer Erkenntniss zugängliche letzte Träger der seelischen Thätigkeiten ist der empfindende Körper als das einzige in unsere Erfahrung, d. h. in unsere Sinneswahrnehmung fallende Substrat derselben. Verstehen wir unter Materialismus allgemein diese Auffassung, so ist in einem solchen Verstande Hobbes immer Materialist geblieben. Aber der so bezeichnete Standpunkt enthält noch viele Möglichkeiten seiner Durchführung in sich. Für Hobbes ist derselbe zunächst durch die ursprünglichen Anschauungen bestimmt, von denen er seinen Ausgang nahm. Diese aber nähern sich in einem hohen Grade den hylozoistischen Vorstellungen, die in der Stoa und dem späteren Baco lebendig waren. Die bewegte Materie ist zugleich belebt, wie denn Baco nachdrücklich allen Körpern das Vermögen der Perception zuschreibt[34]). Hobbes discutirt in dem kurzen englischen Tractat den Umfang der Ausbreitung des Bewusstseinlebens nicht; aber wenn er in den animalischen Lebensgeistern die geistigen Funktionen des Menschen localisirt, so verbleibt doch im Hintergrunde seiner Auffassung beständig die Vorstellung von der Zusammengehörigkeit der Bewusstseinsvorgänge und der Bewegungen der Spiritus. Denn das ist nun das Entscheidende für das Verständniss dieser materialistischen Wendungen, dass sie vor jener scharfen Scheidung des Descartes einer geistigen und einer materiellen Welt entstanden sind, durch welche das psycho-physische Problem erst in seiner ganzen Schwere enthüllt worden ist. Für Hobbes besteht noch nicht jene unüberbrückbare Kluft zwischen den seelischen und den natürlichen Kräften, die das System des Descartes aufdeckte. Die Möglichkeit einer Verbindung und eines Zusammenhanges beider Kraftarten ward erst das Problem der folgenden Zeit. Wie das Auftreten beider an die Materie gebunden ist, kann eine wissenschaftliche Untersuchung nur in einem Studium der physischen und physiologischen Bedingungen ihrer Wirksamkeit gegründet sein.

Wenn von dem aussendenden Object die bewegten Species in

---

[34]) De augm. sc. N. 3. Opera, p. 118f.

den Organen anlangen, beginnt ihre Wirkung; dieselbe kann aber nach den methodisch geforderten Definitionen nur eine Bewegung oder die Erzeugung einer inhärirenden Qualität sein; da Letzteres ausgeschlossen ist, erschöpft sie sich in der Bewegung der Spiritus, auf die sie trifft; diesen Effect nennen wir nun Empfindung[35]. So ist es verständlich, wenn Hobbes zu einer Formulirung gelangt, die dem Wortlaut nach eine Gleichsetzung von Bewegung und Empfindung, von Bewegungen und Willensvorgängen enthält, wenn er sogar nicht davor zurückschreckt, die Wirkungen eines Objectes auf die Sinne und den Willen, die Anziehungskraft, die es uns erstrebenswerth macht, als eine physisch wirkende Kraft darzustellen und das Maass ihrer Grösse geometrisch abzuschätzen[36]. Aber dieser, bis zum höchsten Extrem zugespitzte und im Grunde gar nicht vorstellbare Materialismus drückt doch nicht den Kern seiner Ansichten in einer zureichenden Weise aus; wie er die Facticität des in den Wahrnehmungen gegebenen Bewusstseinzustandes nicht leugnet, möchte er nur zu den letzten aufdeckbaren Gründen derselben hinabsteigen. Diese aber sind Bewegungen der animalischen Lebensgeister. Hinter dem vorgeblichen Materialisten steht der Physiolog und positive Naturforscher, der die physische Wirklichkeit in allen ihren Verzweigungen verfolgt; und indem er nun auch in dem Menschen die Seite seines Wesens studirt, die dem beobachtenden und gleichsam von aussen her analysirenden Forscher allein zugänglich ist und die unter den allgemeinen Gesetzen der Wirkungen steht, schliesst sich ihm der Zusammenhang der Natur.

Der „kurze Tractat von den ersten Principien" bezeichnet in der Reihe der Werke, die Hobbes schuf, einen ersten Entwurf seiner jüngeren Jahre, naturphilosophische Ideen zu formuliren; er selbst hat ihn nicht veröffentlicht. Denn wenn auch die Naturanschauung, die in ihm enthalten war, permanent lebendig blieb und auch noch in der Zeit seiner späteren Entwicklung fortwirkte, so sind doch in der originalen Art seines Geistes und der nun eintretenden bedeutsamen Wendung seines wissenschaftlichen Denkens

---

[35]) Elements of law. App. I. p. 207.
[36]) ib. p. 210.

Momente gegeben, die über diese Grundlage weit hinausführten. Er ist daher nicht in dem Verstande ein Schüler Bacos geblieben, in welchem etwa Spinoza durch Descartes bedingt ist.

Schon in den Gesichtspunkten, von denen er ausging, war das verschiedene Interesse bedingt, das er den verschiedenen Theilen des baconischen Systems entgegenbrachte. Ein weiteres trennendes Moment lag in der Aneignung und Anerkennung der mathematischen Methode als dem Vorbilde jedes strengen Raisonnements. Baco hatte ihr ferngestanden; er erblickte sie nur in der phantastischen Gestalt des Neupythagoreismus oder er schränkte doch ihren Werth ganz auf praktische Messungen ein. Das inductive Verfahren, das er in Aphorismen und immer neuen Wendungen in den Vordergrund der methodischen Betrachtung gerückt hatte, wurde durch die eherne Stringenz der geometrischen Deduction verdunkelt. Und wie das Souveraine, gleichsam das Künstlerische in der Darstellung des Grosskanzlers keinen Wiederhall in Hobbes fand, so wandte sich dieser nüchterne und systematische Kopf mit den Hilfsmitteln einer mathematischen Schulung einer anderen Art von Untersuchung der Naturgegenstände zu. Denn darin liegt nun das Entscheidende für den weiteren Fortgang, dass dieses sein Verhältniss zu dem mathematischen Denken in allmählichem Fortschreiten eine steigende Beschäftigung mit der neuen mechanischen Analyse der Natur hervorrief. Seit dem Beginn der dreissiger Jahre ist er in dem Kreise aufgenommen, den der naturwissenschaftlich gebildete Baronet Charles Cavendish um sich gesammelt hatte. In seinem Auftrage sucht er 1633 in London nach den Dialogen Galileis „Ueber die beiden hauptsächlichen Weltsysteme“, die vor kurzem erschienen waren[37]). Wie gross aber auch der mächtige Eindruck dieses Werkes gewesen sein mag, in dem mit einer überwältigenden Kraft und nur zu deutlich die Unzuläng-

---

[37]) Dass Hobbes dieses Werk in gründlicher Arbeit in sich aufgenommen hat, beweist ausser seiner späteren Abhängigkeit von demselben in astronomischem Betracht ein Brief vom 16. 10. 1636 (publicirt in Historical Manuscripts Commission, Thirteen Report App. II, Vol. II. p. 129f.), der eine Auseinandersetzung mit einer von Galilei dort aufgestellten optischen These enthält. — Nach I p. XXVIII soll er den greisen Meister selbst besucht haben.

lichkeit des aristotelischen Weltbildes und die sieghafte Ueberlegenheit der neuen analytischen Methode dargethan war: die entscheidende Wendung, zu der alle diese Anregungen hinstrebten, empfing Hobbes erst auf seinem dritten Pariser Aufenthalt. Die Interessen, die nunmehr in ihm lebendig waren, brachten ihn in bald enge Berührung mit einer Gesellschaft freier Denker, in deren Mittelpunkt Marin Mersenne stand. Mit diesem verkehrte er nun täglich.

Es war ein seltsamer Kreis, der sich in dem Paris Richelieu's, umgeben von allem Glanz des höfischen Lebens, inmitten religiöser Kämpfe und politischer Katastrophen, zusammengefunden hatte. Nicht um als Partei gegen Parteien zu kämpfen, nicht um handelnd einzugreifen in die Bewegungen der Zeit: was diese Theologen, Physiker und Aerzte erfüllte, reichte hinaus über die Gegenwart. In der stillen Zelle des Marin Mersenne, unter dem Schutze der „fratres minimi" ward in einem lebendigen Austausch der Gedanken, der rückwärts an die antiken Philosophenschulen, vorwärts an die französischen Salons des achtzehnten Jahrhunderts gemahnt, in einem Ineinandergreifen von Arbeiten und Untersuchungen, in einer Wechselwirkung von Geben und Empfangen das grosse Werk einer neuen Wissenschaft von der Natur gefördert. Sie alle Schüler Galileis in einem weiteren Verstande. Man lese Campanella, wie er gleichsam von der Last der Tradition erdrückt wird: dieser Nebel war nun von den Werken der Natur gewichen, den Ausblick auf eine unermessliche Zukunft eröffnend. Auch für Hobbes erschloss sich in diesem Kreise eine neue Welt.

Und Mersenne war nun gleichsam der lebendige Ausdruck dieser unvergleichlichen Bewegung. Aus einer leidenschaftlichen Religiosität hatte sich dieser Mönch zu dem Ideal einer neuen Kultur durchgerungen, das, wie es auf erweisbare Erkenntniss gegründet ist, die Momente des Lebens in einem versöhnenden Ziel zusammenzuschliessen gestattet; die Musik war es, wie sie ihm in der grossen kirchlichen Kunst und in den Anfängen einer weltlichen entgegentrat und aller Orten schon einer theoretischen Untersuchung unterzogen ward, die ihn durch historische und psychologische Studien hindurch zu der mathematischen Analyse der

Phänomene führte. Und nun übertrug er die ganze Leidenschaft seines Gemütes auf diese neue Wissenschaft. Es ging von ihm ein fast unwiderstehlicher Enthusiasmus aus, der fortriss, wen er berührte. Es hat viele Männer in der Wissenschaft gegeben, denen dieselbe mehr verdankt als Mersenne. Aber nicht immer liegt die Grösse einer Leistung in theoretischen oder literarisch fixirten Ergebnissen. Wenn die kulturelle Bedeutung der mathematischen Physik darin gegründet ist, dass sie nicht als ein neuer Glaube, nicht als ein fertiger Bestand abgeschlossener Erkenntnisse auftrat, vielmehr die Aussicht auf eine von allem Persönlichen, ja Nationalen unabhängige gemeinsame Arbeit eröffnete, so war es die Lebensaufgabe des Mersenne, diese Funktion der Wissenschaft in einer Fülle persönlicher Verhältnisse zum höchsten Bewusstsein zu steigern. Alles im Werden! Wohin er blickte, sah er Probleme. Fast sein gesammter Briefwechsel, der sich bis Huyghens hin erstreckt, erschöpft sich in der Stellung von Problemen. Von ihm ging jene Frage nach der Schwingungsdauer ebener Figuren aus, deren spätere Beantwortung durch Huyghens die erste Formulirung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft enthielt. Immer legte er seinen Freunden Aufgaben vor, und so ist er der Gründer einer Sitte geworden, die in der Zeit des Leibniz und der neueren Akademien von der grössten Bedeutung wurde. Schon hegte er den Wunsch einer universalen Akademie „wenn nicht von ganz Europa, so doch von ganz Frankreich“.[38]) Und wie er durch Reisen in Frankreich, Italien und Holland in der persönlichen Berührung der Gelehrten die neuen Ideen zu fördern suchte, so war er auch bemüht, literarisch zwischen den Nationen zu vermitteln. Er übersetzte die ungedruckte „Mechanik“ des Galilei, und als dessen „Dialoge über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme“ verboten waren, gab er ihren wesentlichen Inhalt in kurzer Zusammenfassung heraus. Nicht von vielen darf ohne Vorwurf gesagt werden, was diesem Manen zum höchsten Lobe gereicht: er hatte keine Feinde. In seinem Freundeskreise waren gar hartwillige Individualitäten, die, ihres inneren Gegensatzes ganz bewusst, nur durch

[38]) Lettres inédites, Paris 1894, 132.

die Person des Mersenne in einem Zusammenhange standen, dieser sah hinweg über die Unterschiede der Charaktere, der Nationalitäten und auch der metaphysischen Positionen; er erachtete sie gering gegenüber der gemeinsamen, der grossen Aufgabe, alles „per motum localem" zu erklären. So wurde er der Vertraute von Descartes wie von Gassendi und Hobbes. Als er durch einen plötzlichen Tod ihrer Freundschaft entrissen wurde, lebte sein Bild in ihrer Erinnerung fort; und immer hat Hobbes, der so bitter von den Menschen sprechen konnte, seiner nur in den wärmsten Worten gedacht, denn alles, was er ihm verdankte, hatte sich unlöslich mit dem Eindruck seiner Persönlichkeit verknüpft; wie gross auch schon das Interesse war, das Hobbes der entstehenden Physik entgegenbrachte: erst durch ihn wurde er in die aktive wissenschaftliche Bewegung von der mechanischen Erklärung der Natur eingeführt. In dem Verkehr mit diesem Manne vollendete sich seine Kenntniss der neuen Methode und der Glaube an ihre weittragende Giltigkeit.

Aber die vermittelnde Thätigkeit des Pater Mersenne bewegte sich noch in einer ganz anderen Richtung. Hauréau hat hervorgehoben, dass schon in seinem Commentar zur Genesis der Gottesbeweis enthalten ist, von dem dann Campanella und Descartes ihren Ausgang nehmen. Noch ist nicht untersucht worden, in welchem Umfange Mersenne als ein Zwischenglied in der Continuität der philosophischen und eigentlich metaphysischen Ueberzeugungen anzusehen ist; denn auch sein Wesen zeigt jene seltsame und doch so charakteristische Zweiseitigkeit der Weltanschauung, die diesen Denkern an der Schwelle einer neuen Zukunft eigen ist. Wie sie prophetisch die Ideen kommender Zeiten gestalten, ist in ihnen doch zugleich der Glaube vergangener Jahrhunderte lebendig — nicht als ein heterogenes und nur äusserlich conservirtes Element ihres Lebens: sondern verschmolzen mit den tiefsten Grundlagen ihrer Natur durchzieht ein Zusammenhang von Ueberzeugungen die innerste Struktur ihrer Gedankenwelt bis hinein in die feinsten Züge, eine religiöse oder metaphysische Position, deren continuirliche Umbildung in steter Wechselwirkung mit der entstehenden Wissenschaft eben den Fortgang des philosophischen

Geistes bestimmt. Und Mersenne hatte in langen Jahren historischen Studiums in sich aufgenommen, was von dem Mittelalter erarbeitet war; wie er in der Jugend, gestützt auf die mönchische Gelehrsamkeit, mit Leidenschaft in die religiösen Kämpfe der Zeit eingegriffen hatte, so bildete später ein tief gefühlter metaphysischer Idealismus den dauernden Untergrund seiner Natur- und Weltanschauung; nur dass er nicht vermocht hat, was so in seiner Persönlichkeit in einer Einheit bestand, mit dem wissenschaftlichen Ideal eines universalen Mechanismus, das in der Methode seines Forschens enthalten war, zu einem Ganzen in einer begrifflichen Form zu verbinden; aber allenthalben hat er gern gegeben, was von Eigenem und Uebernommenem in ihm lebte. Und vielleicht ist kein Zug sympathischer in dieser sympathischen Persönlichkeit, als die selbstlose Unterordnung dem grösseren Freunde gegenüber, der nun alle diese Tendenzen in Einem Systeme befasste.

Descartes ist der königliche Geist in diesem Kreise; als er für immer aus ihm schied, beherrschte er ihn noch durch Mersenne. Die Einwürfe gegen die Meditationen, die dieser sammelte, waren nur der natürliche Ausdruck der Stellung, die Descartes in ihm behauptet hatte. Ganz in sich selbst versunken, nur mit Gott und der Welt beschäftigt, war er abweisend gegen Jedermann, er begehrte keine Liebe; und doch zwang er Jeden, sich für oder gegen ihn zu entscheiden. Alles Grosse, was in Mersenne und seinem Kreise lebendig war, vereinigte sich in seiner Person, und in den langen Jahren tiefer Einsamkeit verdichtete es sich in ihm zu jenem universalen System, durch das er der „Vater der neueren Philosophie“ geworden ist. Wie in eine Formel ist in diesem wunderbaren Manne der Gang der Zeiten zusammengefasst: wie er von dem tief christlichen Bewusstsein der Selbst- und Gottesgewissheit aus nun die Schranken des mittelalterlichen Denkens überschritt und die Natur gewann, welche die Renaissance erobert hatte. Aber nicht die Natur in ihrer Pracht und Alllebendigkeit, den Kosmos der Griechen: ihre Schönheit verwehte vor diesem rationalen Kopfe zu einem Schein; es blieb Zahl, Ausdehnung und Bewegung, als welche allein hinreichend sind, diese bunte

Welt zu erklären. Zu erklären als eine ungeheure Maschine, die lautlos und stumm nach ewigen Gesetzen sich bewegt: ganz durchsichtig für das wissenschaftliche Denken. Auch die Thiere sind blosse Automaten. Nur in der Menschheit erhebt sich ein Reich freier Personen, an keine Notwendigkeit gebunden: eine andere Art metaphysischer Realitäten, an welchen die mechanische Ordnung der Natur ihre Grenze findet. Und wie nun diese beiden Reiche in gänzlicher Unabhängigkeit von einander bestehen — ist doch das Einwirken des Geistes auf die Körperwelt auf die Richtungsänderung der Bewegung eingeschränkt — wird jedes derselben in der ihm eigenen Bestimmtheit sichtbar. Nie zuvor ist diese schöne Wirklichkeit in solcher Ausschliesslichkeit als ein seelenloser, entgötterter Mechanismus gedacht worden. Wie gebannt hält Hobbes stets den Blick auf diese vollendete mechanische Naturanschauung gerichtet.

Gegenüber einer unkritischen Geschichtsschreibung ist die Abhängigkeit hervorgehoben worden, in welcher sich Hobbes von Galilei befindet. Aber in einem noch stärkeren Maasse wirkte das Vorbild des Descartes. In dem Systeme dieses Mannes fand er, was er selbst auf dem Gebiete der Naturphilosophie gedacht, in einer höchsten Klarheit ausgesprochen, in einem überwältigendem Gesammtbilde zusammengefasst. Nur von einer gänzlich verschiedenen Position des metaphysischen Bewusstseins aus, die eben da die Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens zog, wo der Ausgangspunkt und das Ziel seines Denkens lag: die Aufgabe der Uebertragung dieser Methoden auf das Geistesleben des Menschen.

Noch befand sich Hobbes in dem Flusse seiner Entwicklung, als die Essais des französischen Philosophen erschienen, unter ihnen die „Dioptrik“, welche die gangbaren Theorien des Sehens und des Lichtes von Grund auf umgestaltete. Immer hat sich Hobbes in einer Auseinandersetzung mit diesem Werke befunden. Dann forderte Mersenne ihn auf, seine stärksten Einwände, deren er fähig wäre, gegen die Meditationen zu machen, und so sah er sich auch äusserlich bewogen, den Standpunkt des Descartes in seinen letzten Voraussetzungen zu durchdenken. Der stolze Einsiedler lehnte diese Einwürfe, wie sie nicht die scharfsinnigsten waren und nicht

die positiven Momente der naturalistischen Weltbetrachtung in ihrer Stärke hervortreten liessen, in kurzer Gegenkritik ab: sie verstanden sich in ihrem tiefen Gegensatze nicht. Und darum nahm auch Descartes, da er die Geschlossenheit seines idealistischen Systemes durch diesen Engländer nicht gefährdet sah, keine weitere Notiz von ihm.[39]) Anders Hobbes. Indem er in der Ausbildung seiner Weltanschauung zu der Annahme der mechanischen Naturerklärung sich gezwungen sah, konnte er sich den Ergebnissen, zu denen sie in der Fassung des Descartes geführt, nicht entziehen. Zugleich aber musste er doch versuchen, sie von dem Untergrund eines metaphysischen Idealismus loszulösen. So entstand ihm die Aufgabe, gemäss den Bedingungen, die ihm durch Baco gegeben waren, den mechanischen Gehalt des cartesianischen Systems gleichsam umzudenken: durch diese Aufgabe ist die Ausbildung seiner Naturphilosophie bestimmt.

---

[39]) So schreibt er an Mersenne: „Je juge que le meilleur est que je n'ais point du tout commerce avec lui". V. 298. Vgl. ib. 278.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

IV.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältniss zur Philosophie, 1897—1900.

Von

H. Lüdemann in Bern.

I. Die drei ersten Jahrhunderte.

1. Einleitender Abschnitt: Das Christenthum in seinem Beginn überhaupt und die Philosophie.

1. R. M. Wenley, The preparation for christianity in the ancient world. 176 S. London 1898, Black, 1 sh. 6 d.

2. E. Zeller, Zur Vorgeschichte des Christenthums: Essener und Orphiker. (Zeitschr. f. wissensch. Theologie, 42. 1899, S. 197—269).
   A. Hilgenfeld, Noch einmal die Essäer. (Ebendas. 43. 1900. S. 180—211.)

3. B. A. Betzinger, Seneca-Album. Weltfrohes und Weltfreies aus S.s phil. Schriften. Nebst einem Anhang: S. und das Christenthum. X, 224 S. 6°. Freiburg 1899, Herder, M. 3.

4. J. Dartigue-Peyrou, Marc-Aurèle dans ses rapports avec le Christianisme. Thèse, 237 S. (Protest. theol. Facultät.) Paris 1897. Fischbacher.

5. J. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christenthum. Eine apologetisch-patristische Abhandlung. XX, 229 S. Mainz 1899. Kirchheim, M. 3,50.

6. J. Orr, Neglected factors in the study of the early progress of Christianity. 236 S. London 1899. Hodder. 3 sh. 6 d.

7. A. Chaignet, La philosophie des oracles de Porphyre (Revue de l'histoire des religions. 41, 1900. S. 337—353).

8. A. Harnack, Sokrates und die alte Kirche. Rectoratsrede. 24 S. 4°. Berlin 1900. Schade. —

1. Wenleys Schrift, amerikanischen Ursprungs (der Verf. ist Professor der Philosophie an der Universität Ann Arbor, Michigan) ist unter den neueren Behandlungen des durch das Auftreten des Christenthums gestellten geschichtsphilosophischen Problems zweifellos eine der geistvollsten und tiefdringendsten. Der Grundgedanke derselben (s. das Schlusskapitel) ist, dass die gesammte vorchristliche Entwicklung unter den einheitlichen Gesichtspunkt gestellt werden kann, das allmähliche Heranreifen des Menschen zur Erfassung seines Wesens als freier sittlicher Persönlichkeit bewirkt zu haben; diese, vorübergehend gleichsam entdeckt (auf ethischer Seite durch Sokrates, auf religiöser durch den israelitischen Prophetismus), entschwand gleichwohl dem Alterthum immer wieder, sofern sie auf ethischer Seite weder theoretisch (durch Plato und Aristoteles) noch praktisch (durch die nacharistotelische Philosophie, vor Allem das abstracte Weisen-Ideal der Stoa) sichergestellt wurde; auf religiöser Seite aber in der Entartung des israelitischen Nomismus vollends verloren ging. Damit erwies sich, dass für diese Idee das antike Bewusstsein der nöthigen Kategorien, die antike Gesellschaft der Mittel zu ihrer Actualisirung entbehrte, so dass erst ihre offenbarungsartige Veranschaulichung in der Person Christi, wie ihre energische Herausgestaltung in seiner befreienden Verkündigung das resultatlose Suchen zum Abschluss brachte und damit eine geistesgeschichtliche Krisis eröffnete, die nothwendig die grösste und tiefgreifendste aller bisher dagewesenen werden musste, und deren schlechthin typische Bedeutung sich darin zeigt, dass sie sich in secundärer Art periodisch wiederholt, nachdem die Symphonie der Geschichte in ihr gleichsam ihr Thema gefunden hat. Der Verf. hat seinen Gedanken mit so freier Beherrschung und so gründlich-concreter Kenntniss des geschichtlichen Stoffs durchgeführt,

dass die Befürchtung, einem unfruchtbaren geschichtsphilosophischen Constructionsversuche zuschauen zu müssen, den Leser alsbald verlässt; immerhin, da nicht eigentlich gelehrte Zwecke verfolgt werden, begnüge ich mich an diesem Orte mit diesem Hinweise (vergl. meine Besprechung: Theol. Jahresbericht 18, 191).

2. Eine Specialfrage betr. die Vorbereitung des Christenthums, welche nicht bloss die Bedingungen für seine Verbreitung im römischen Reich, sondern geradezu seine Entstehung in Palästina ins Auge fasst, hat Zeller aufs Neue zur Discussion gestellt: die Frage, ob für die Bereitung des religiösen Bodens, auf welchem sich das neue religiöse Selbstbewusstsein Jesu bilden sollte, die immanente Entwicklung des Judenthums allein ausreichte, oder der Hinzutritt eines Fermentes hellenischer Art und Herkunft nothwendig gewesen sei. Es ist die Frage über Wesen und Entstehungsbedingungen des Ordens der Essener. Der Verf. vertheidigt einerseits überhaupt aufs Neue seine bekannte Ansicht, dass die Essener neupythagoräisch-orphischen Ursprungs waren; andererseits geht er besonders näher ein auf das Zeugniss, welches die jüngere orphische Theogonie ablegt für den Aufschwung, welchen der Orphismus gerade um die fragliche Zeit, d. h. um die Wende des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts innerhalb des gesammten antiken Culturkreises genommen hat. Was das erste betrifft, so ist der Verf. nach wie vor der Ansicht, dass die Essener zu ihren in Palästina so fremdartigen Eigenthümlichkeiten, wie der Verwerfung des Eides, der Ehe, der Thieropfer, des Fleisch- und Weingenusses; der Anrufung des Himmels, der Erde, des Wassers, der Luft; der Anbetung der aufgehenden Sonne; endlich auch zu ihrem anthropologischen und metaphysischen Dualismus nur durch Einwirkungen hellenischer Art, nicht aber durch die in den Makkabäerkriegen gezeitigten innerpalästinischen Verhältnisse gebracht sein können. Letztere Verhältnisse reichen aus zur Erklärung der Entstehung von Pharisäismus und Sadducäismus; der Essäismus dagegen weist sowohl über den Umkreis dieser Evolution hinaus, als auch chronologisch hinter sie zurück, bis um 200 v. Chr., wo die griechische Beeinflussung überhaupt einsetzt. Schon im Kohelet begegnen um diese Zeit Andeutungen der essenischen

Anthropologie (3, 21), wie der Verwerfung des Opfers und des Eides (9, 2). Wie schon in seiner „Philosophie der Griechen“ III, 2, S. 325—333, so weist der Verf. auch hier nach, wie der weiterbestehende Pythagoräische Bund, dem Orphismus verwandt, aber mit stärkerem ethischen Einschlag, den Neupythagoräismus aus sich hervortrieb und schon anderthalb Jahrhunderte vor den Makkabäern auch in Palästina seinen Einfluss durch Verbreitung hellenistischer Ideen geltend machte, die durchweg das Gegenbild obengenannter essenischer Eigenthümlichkeiten aufweisen, und diesen ihren Ursprung sogar noch in christlichen Nachtrieben essenisch-gnostisirenden Charakters verrathen, wie die Pseudo-Clementinen es sind. Was das Zweite betrifft, so tritt der Verf. hier einen erneuten Beweis dafür an, dass die jüngere orphische Theogonie erst in den Uebergang vom dritten ins zweite vorchristliche Jahrhundert gehöre, und mittels einer pantheistischen Umarbeitung der altorphischen Theologie ein Hauptzeuge wurde für die bedeutungsvollen Ideen eines innigeren Verhältnisses des Menschen zur Gottheit, wie eines sittlich bedingten jenseitigen Heiles; Ideen, welche der vielgestaltigen religiösen Propaganda der späteren Zeit des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts die Wege bereiteten, sofern sie namentlich schon von langer Hand her eine Loslösung vom vulgären Polytheismus einleiteten, und damit auch eine wichtige Vorarbeit für den Erfolg der specifisch christlichen Ideen leisteten. Wenn aber die Entstehung dieser letzteren unmöglich war auf einem Boden, wie ihn in Palästina der Nomismus der letzten jüdischen Entwicklungsepoche darstellte, so muss schon hier ein ähnliches Ferment irgendwie mit in Rechnung gezogen werden. Und dann scheint es unmöglich, an dem in verwandten Ideen lebenden palästinensischen Essäismus vorüberzugehen. Diesen Darlegungen gegenüber beharrte freilich Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 43, 1909, S. 180—211) bei seiner Ansicht vom Stammescharakter der Essener und der altisraelitischen Herkunft ihrer Besonderheiten, insbesondere auch an der für ihn evidenten Unechtheit des von Eusebius praepar. evang. VIII, 11 citirten Fragmentes aus der angeblich Philonischen Schrift „ὑπὲρ Ιουδαίων ἀπολογία“ festhaltend.

3. Betzinger's Seneca-Album ist ein hübsch ausgestatteter Sedezband mit einer „Blütenlese“ aus Senecas Schriften, in 6 Abschnitten geordnet: „Lebenskunst“ „Weltwege und Weisheitswege“ etc.; zuletzt „Ahnende Ausblicke“, und zwar: Gott und Vorsehung; Religion und Erlösung; Allgemeine Heilsbedürftigkeit; Pessimismus; Unsterblichkeit und Weltende. Dazu ein Anhang: S. Leben und Schriften, und: Seneca und das Christenthum. Hier werden drei Hauptrichtungen in der Seneca-Literatur unterschieden, sofern sie plädiren: 1. gegen jede Wechselwirkung zwischen dem Christenthum nnd Seneca; 2. für einen Einfluss des Christenthums auf Seneca, 3. für einen Einfluss Senecas auf das Christenthum. Kurz wird dann der angebliche Briefwechsel zwischen S. und dem Apostel Paulus besprochen, und zwar als rein apokryph und werthlos; dann zieht der Verf. sein Ergebniss. Dass man es mit einem katholischen Theologen zu thun hat, merkt man zwar durchweg, sowohl bezüglich historisch-urchristlicher Fragen (S. 194f.) als auch an dem Urtheil, dass die Streitfrage über Seneca und das Christenthum verhandelt werde zwischen den Vorkämpfern „der evolutionistisch-rationalistischen resp. der monistischen Auffassung“ und den „Vertheidigern des christlichen Glaubens“. Indessen meint doch auch er, es sei in dieser Frage bereits zu einem Waffenstillstand gekommen. Auch von „gläubiger“ Seite werde anerkannt, dass Berührungspunkte mit dem Christenthum bei manchen heidnischen Philosophen spontan vorhanden seien, die der neuen Religion ihre Wege bereiteten. Aber obwohl er solche Concessionen macht, lehnt er es doch ab, Seneca und das Christenthum als von einander unabhängig zu betrachten. Vielmehr sei die Abhängigkeit des ersteren evident. Es sei völlig undenkbar, dass dem römischen Philosophen das Christenthum unbekannt geblieben sei. Sein Schweigen sei vielmehr absichtliche Zurückhaltung. Nur sei die directe Benutzung christlicher Schriften bei Seneca sehr eingeschränkt; zumeist sei dieselbe durch ausserchristliche Quellen vermittelt, aber unter diesen seien nach Otts Nachweis (Tübinger (kath.) theologische Quartalschrift, 1870, 401) sowohl das A. T. als auch Philo zu rechnen. Und endlich bleibe doch für einen Theil einschlagender Stellen keine andere Quelle

als das N. T., besonders die Evangelien, die natürlich der Verf. alle sehr früh ansetzt. Die Ansicht Bruno Bauers, dass das urchristliche Schriftthum seinerseits von zeitgeschichtlicher Philosophie abhängig sei, lehnt natürlich der Verf. gänzlich ab, und würde das auch gegenüber der richtigen Ermässigung jener These thun. Aber zur Bereinigung der Frage kann wohl überhaupt die Methode des Verf. nicht führen. Dieses Sammeln von isolirten Sentenzen kann sehr in die Irre führen, da dabei gar keine Garantie besteht für das Zusammentreffen der beiderseitigen Gedankenkreise in ihrer Gesammtheit und den sie beherrschenden Principien. Nur von diesen aus lässt sich ein Urtheil über das Verhältniss der damals mit und neben einander auftretenden Geistesströmungen zu einander gewinnen, während einzelne Berührungen, und wären sie auch Entlehnungen, ebenso möglich wie bedeutungslos bleiben.

4. Dartigue-Peyrou nimmt das oft erörterte Problem wieder auf, wie sich die feindliche Stellung des philosophischen Kaisers Mark Aurel zum Christenthum erkläre; eine für die damalige Lage geradezu typische Erscheinung, die sich nicht bloss mit der Berufung auf die so oft beobachtete Concurrenz-Feindlichkeit nächstverwandter Geistesströmungen abthun lässt, sondern zu ihrer Erklärung einerseits die Zurückversetzung in alle Bedingungen der concreten Lage, andererseits ein Hinabdringen auf den Principien-Unterschied der collidirenden Geistesmächte verlangt. Dem ersteren Bestreben ist die Hauptausführung des Verf. gewidmet, dem zweiten sein Schlussabschnitt. Unter den Abschnitten, in denen er durch Zurückversetzung in die Zeit und die Umstände, unter deren Einflüssen der Kaiser sich entwickelte, herrschte und seine philosophische wie religiöse Stellung nahm (1. Die Kindheit des Thronfolgers. 2. Der Kaiser. 3. Die Christen und das Volk. 4. Die Christen und die öffentliche Meinung. 5. Die Christen und die Philosophie. 6. Die Christen und die religiöse Politik des Reichs. 7. Der Kaiser und die Philosophie), haben uns hier vor Allem der 5. und 7. zu beschäftigen. In dem ersteren schildert der Verf. zutreffend das Verhältniss zwischen den Philosophen und denjenigen Christen, durch die sie, wie man denken sollte, am ersten einen Einblick in das Wesen des Christenthums hätten ge-

winnen können, der sie ihren Hass als gegenstandslos hätte erkennen lassen — den sog. Apologeten, d. h. Denjenigen, die, selbst Philosophen, das Christenthum als die vollendete Philosophie darzustellen sich bemühten. Der Verf. weist darauf hin, dass hier, abgesehen von bestimmten religiösen Anschauungen der Christen, einerseits eine verschiedene Würdigung der bisherigen Philosophie, welche die Christen zwar theilweise anerkannten, theilweise aber des Irrthums und Plagiats beschuldigten, — andererseits namentlich auch die verschiedene Stellung zur Volksreligion jede Verständigung hinderte. Denn die Philosophen vertheidigten, theils gläubig, theils ungläubig, die Volksreligion, prätendirten gegenüber dem ihnen roh erscheinenden Missverstehen der Christen ein tieferes Verständniss derselben, und sahen im Verlassen derselben ein unpatriotisches Verhalten. Diese ihre Stellungnahme erkläre auch die ostentative Religiosität Mark Aurel's, sowie die gegenseitige Ausschliessung aller Gesichtspunkte der Toleranz und Gewissensfreiheit unter den streitenden Parteien. Auch soweit die Stoiker sich jeweilen in der Lage der Verfolgten befanden, sei diese Lage für sie eine andere als die der Christen gewesen, da sie, ohne Missionsdrang und ohne Oppositionsgeist, sich auf passiven Widerstand beschränkten, und daher das Verhalten der Christen nicht verstanden. Für Epiktet, Aristides und auch Mark Aurel handelte es sich bei diesen lediglich um eigensinnigen Fanatismus, um ein Geltendmachen individueller Eigenart, wie es sich weder mit der stoischen noch mit der römischen Staatsidee, die in Mark Aurel sich vereinigten, vertrug. Vollends die Feindseligkeit eines Tatian, eines Hermias liessen es gerechtfertigt erscheinen, wenn der Kaiser sich entschloss, die Staatsgesetze, die der Absolutismus bald ruhen liess, bald wieder aufnahm, gegen sie zu entfesseln. Wohl absichtlich hat der Verf. in diesem Capitel nur mehr die exoterischen Motive sehen lassen, welche es bewirkten, das gerade bei den philosophisch Gebildeten das Christenthum so schwer Anerkennung fand. Sonst hätte schon die Erwähnung des Celsus Gelegenheit geboten, bereits hier auf den tieferen Untergrund der Differenz hinzuweisen, der darin bestand, dass den Philosophen vor Allem die christliche Erlösungsidee, selbst in der abgeschwächten Gestalt, wie die Apo-

logeten sie vortrugen, nicht verständlich war. Der Verf. geht darauf im Schluss-Abschnitt ein. Die im 6. Capitel gegebene Schilderung der Lage der Christen gegenüber der religiösen Gesetzgebung stützt sich zu einseitig auf französische Darstellungen — Boissier, Renan, Aubé —, ohne den neueren deutschen Untersuchungen, besonders der von Mommsen („Religionsfrevel nach Röm. Recht". Hist. Zeitschrift 1890) Rechnung zu tragen. Ebenso verhält es sich mit den Bemerkungen über die legio fulminatrix S. 171. Im 7. Cap. stellt der Verf., nachdem er constatirt hat, dass Mark Aurel's Philosophie trotz geringer wissenschaftlicher Tiefe doch eine bedeutende praktische Originalität in Anspruch nehmen dürfe, vor Allem die Frage: ob sie eben praktisch im Stande gewesen sei, mit dem christlichen Evangelium zu concurriren. Sein Referat ist so zutreffend, dass es, auch ohne besonderen kritischen Hinweis, doch die mancherlei Widersprüche erkennen lässt, zu denen der Kaiser durch die wechselnden Stimmungen geführt wurde, die sich in seinen Aufzeichnungen reflectiren; Widersprüche, welche sich nicht bloss auf den in den ersten Büchern optimistischen, in den letzten pessimistischen Tonfall reduciren, sondern auch darin zu Tage treten, dass er einerseits in seiner zweifellos religiös fundirten Ethik das Moment der Freiheit als wesentlich behandelt (III, 16. VI, 10.), andererseits in seiner Pflichtenlehre die Forderung der Nachsicht mit der Unfreiheit des Sünders begründet (VI, 47. II, 13. VII, 63. XI, 8.); einerseits ganz dem Gedanken der Solidarität sich hingiebt, andererseits misanthropischem Individualismus verfällt, bis zur Empfehlung des Selbstmordes, die er freilich nicht befolgte. Durch all dies sind des Verf.'s Schlussbetrachtungen vorbereitet. Es handelt sich um zwei Gedankenkreise, vor Allem zwei ethische Ideale, deren unleugbare Verwandtschaft oft zu ihrer völligen Identificirung und Verwechselung geführt hat; und doch sehen wir hier den Vertreter des einen zum blutigen Verfolger des anderen werden; ein Problem, das nicht lösbar erscheint durch Annahme gegenseitiger Unkenntniss; diese selbst wäre ein neues Problem. Vielmehr ist es lösbar nur durch Hindurchdringen bis in den Untergrund, aus dem die tiefe Antipathie hervorwuchs, und das ist letztlich der Unterschied in

der religiösen Stimmung und Weltanschauung, der zwischen beiden Gedankenkreisen besteht: auf der einen Seite das pantheistische Aufgehenlassen des lebendigen endlichen Ich im fühllosen Ganzen, — auf der andern die Rettung dieses Ich, als geistiger Persönlichkeit, als eigenthümlicher Ausprägung geistiger Werthe durch die im Grunde der Welt wirkende ewige Liebe und ihre erlösende Initiative.

5. Muth behandelt den λόγος ἀληθής des Celsus, indem er dessen Wiederherstellung aus dem Werke des Origenes gegen Celsus, wie Keim sie versucht hat, zu Grunde legt, und der von Koetschau versuchten Eintheilung des Werkes folgt. Zunächst wird der philosophische Standpunkt des Celsus dargelegt, und dann seine Polemik, sofern sie erstlich die „Voraussetzungen des Christenthums" betrifft (dass sollen sein: Wunder, Weissagungen und Gottes Kommen in die Welt), sowie zweitens gegen Judenthum und Christenthum (Christi Person, Lehre und Jüngerschaft) sich richtet. Zuletzt folgt die Kritik des Verf. Er sieht den heidnischen Polemiker durchweg im Unrecht, was nur dadurch zu erklären ist, dass ihm als Katholiken Vieles zur Substanz des Christenthums gehört, was Celsus mit vollem Recht bestritten hat und was man um so williger preisgiebt, je klarer man einseht, wie wenig Celsus den sittlich-religiösen Kern des Christenthums überhaupt nur verstanden, geschweige denn getroffen hat. Aber Kern und Schale am Christenthum zu trennen ist nun freilich nicht Sache orthodoxer Kritiker, weder katholischer noch protestantischer. Daher der Verf. sich auch seiner Uebereinstimmung mit dem Lutheraner Engelhardt (Dorpater Zeitschrift 1869) getrösten kann. Werthvoller ist die Uebersicht, welche er giebt über die Disponirungsversuche von Keim, Aubé, Patrick, Koetschau.

6. Unter den „Vernachlässigungen", welche Orr der heutigen Kirchengeschichtschreibung bezüglich der Anfänge des Christenthums zum Vorwurfe macht (Unterschätzung der Zahl der Christen; des Vordringens des Christenthums in die höheren Stände; seiner Rückwirkung auf das Heidenthum) interessirt hier die dritte, sofern der Verf. die Frage erhebt, ob, wenn heute soviel über die Abhängigkeit des alten Christenthums von der Antike geredet

werde, solche Verähnlichung nicht vielmehr darauf beruhe, dass das Christenthum selbst zum voraus schon eine modelnde Einwirkung auf antike Gedankenkreise ausgeübt habe, welche das Conflagriren beider Strömungen erleichterte und mit relativer Nothwendigkeit herbeiführte, ohne dass das Christenthum dabei von seiner Originalität viel eingebüsst hätte. Dass die heidnischen Schriftsteller von solcher Einwirkung nichts ausdrücklich sagen, hält er für absichtliches Todtschweigen eines gefürchteten Gegners, aber schon die neutestamentliche Literatur zeige, dass die christliche Gedankenbildung mit der Empfänglichkeit eines Publikums gerechnet habe, das fähig sei, dergleichen zu fassen; und nicht ohne Erfolg, wie nicht bloss die Gewinnung grosser Gemeinden, sondern selbst Draussenbleibende, wie Seneca und Epiktet, bewiesen. Er hält auch das Auftreten der Apologeten sowohl für einen Erfolg dieser Art der christlichen Propaganda als auch für eine weitere erhebliche Stärkung der letzteren, wie denn namentlich das Auftreten heidnischer Polemiker wie Fronto und Celsus alsbald bewies, dass es mit dem blossen Todtschweigen ferner nicht gethan war. Andererseits ist ihm das Entstehen des Gnosticismus ein Zeichen, dass das Christenthum durch die Neuheit seiner Ideen die „Intellectuellen“ der Zeit lebhaft zu beschäftigen anfing. Ueberhaupt sei ja das 2. Jahrhundert eine Zeit weitverbreiteter religiöser „Erweckung“ gewesen, die mit dem Christenthum in Concurrenz trat, und namentlich dem Erlösungsbedürfnis analoge Befriedigung zu bieten trachtete, sobald man dieses letztere nur erst in seinem Ernste erkannt hatte; so besonders der Neuplatonismus. Der Verf. bewegt sich im Grossen und Ganzen hier auf einem gefährlichen Terrain. Zumal wenn man, wie er, mit so precären Grössen rechnet, wie es das „Todtschweigen“ des Christenthums seitens der gleichzeitigen Philosophie ist, so muss man, falls man behauptet, dass gleichwohl christlicher Einfluss erkennbar sei, im Besitz eines besonders klaren und untrüglichen Massstabes sein, an dem man dies beurtheilt. Gewiss ist es sehr anzuerkennen, dass der Verf. der heute durch die Ritschl’sche Theologenschule in Mode gebrachten einseitigen Ethnisirungs-Methode gegenüber allen möglichen Erscheinungen des ältesten Christenthums entgegentritt. Aber um die

Originalität des Christenthums zu vertheidigen, dazu gehört vor Allem, dass man sie klar erkennt, und auf der richtigen Seite sucht; das heisst aber: nicht auf Seiten der Ethik: hier hat das Christenthum im Wesentlichen den Ideenbesitz der Zeit nur bejaht, höchstens noch idealisirt —; sondern auf Seiten der religiösen Willensdirigirung, durch Auslösung emotionaler Beweggründe des ethischen Handelns, über die die antike Ethik nun einmal nicht verfügte, und in deren Ermangelung sie im Phrasenthum dahinsiechte. Hier lag die Originalität des Christenthums ursprünglich, und wenn sie sich im katholischen Christenthum zusehends verflachte, so dürfte sich eben hierin doch ein Symptom zeigen, dass die Kirche mit der socialen, allerdings auch einer religiösen Paganisirung verfiel, die aber freilich nie soweit ging, dass das „Evangelium" schlechterdings verloren gegangen wäre. Es erhielt sich, aber mehr in der dogmatischen Theorie als in der sittlich-religiösen Praxis.

7. Chaignet legt seiner Erörterung über die Theologie des Porphyrius Gustav Wolffs Ausgabe der Fragmente περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (Berlin 1856) zu Grunde. Das Werk, ein interessantes Denkmal specifisch heidnischer Religiosität, gehört zu denen, die vor Allem mit zu studiren sind, wenn es gilt, die Unterschiede zwischen Heidenthum und Christenthum, wie andrerseits das Mass der Einwirkung heidnischer Denkweise auf das vulgär-katholische Bewusstsein zu erkennen. Bei Porphyrius' lobpreisendem Urtheil über Christi Person und seiner Kritik der cultischen Verehrung Christi seitens der Kirche, womit der Verf. schliesst, tritt der Mangel an Verständniss für Christi religiöse Eigenart charakteristisch hervor.

8. Harnack führt die bekannten Sokrates-Stellen der vorconstantinischen Väter einem Laienpublikum vor, unter wirksamer Contrastirung der sympathischen Aeusserungen von griechischer und der antipathischen von lateinischer Seite. Bezüglich des Verhältnisses von Sokrates und „Evangelium" bleibt es bei dunklen Andeutungen.

2. Zur Patristik der ersten Jahrhunderte.
Apologeten.

1. P. Wehofer, Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer Beziehung zum ersten Mal untersucht. Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des 2. Jahrhunderts. XIX, 141 S. Freiburg 1897, Herder. M. 4.
2. G. Rauschen, Die formale Seite der Apologien Justins. (Tübinger [kath.] theol. Quartalschrift. 80, 1899, S. 188—206.)
3. C. Kukula, Tatian's sogenannte Apologie. Exegetisch-chronologische Studie. III, 64 S. Leipzig 1900, Teubner. M. 2,40.
4. Derselbe, „Altersbeweis“ und „Künstlerkatalog“ in Tatian's Rede an die Hellenen. 28 S. Gymnasial-Progr. Wien 1900.
5. H. Bönig, Minucius Felix. Gymnasial-Progr. 32 S. Königsberg 1897. Hartung.
6. E. Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi. 62 S. (Index scholarum) Greifswald 1897.
7. E. Gaucher, L'apologétique. Les arguments de Tertullien contre le paganisme, avec texte latin retouché et quelques notes. Deux appendices: la réligion de la Rome payenne; le martyre Chrétien. I, 127 S. III, 16 S. Auteuil 1898. Fontaine.

1. Bei der nahen Beziehung, in welcher die Philosophie der griechisch-römischen Epigonen zu dem Schulbetriebe der Rhetorik stand, wäre an und für sich das Unternehmen Wehofer's, Justins' Apologie einmal eindringlich auf ihr Verhältniss zu diesem letzteren zu untersuchen, auch hier zu begrüssen. Der Verf. zeigt sich in der Geschichte der Rhetorik dieser Zeit trefflich bewandert und geht namentlich ausführlich auch auf Quintilians grundlegende Wirksamkeit zurück. Bezüglich Justins geht er nun von der Voraussetzung aus, dass er mit seiner Apologie „eine Rede“ habe liefern und daher in derselben auch die rhetorischen Regeln habe befolgen wollen. Der Versuch aber, diesen Gesichtspunkt an der Apologie durchzuführen. gelingt dem Verf. höchstens etwa bis zum

22. Capitel. Von da an jedoch genügt der Vater seinen rhetorischen Ansprüchen je länger desto weniger, und wenn es schliesslich in dem Schriftstück „von digressiones wimmeln“ soll, so dürfte dies das Eingeständniss sein, dass der Gesichtspunkt der Verfassers jedenfalls in der hier versuchten Weise nicht durchführbar war. Auf die Verwicklung, in welche der Verf. geräth, indem er die neuerdings von Mommsen proclamirte Echtheit des angeblichen Christen-Rescripts von Hadrian acceptirt und doch anerkennen muss, dass dasselbe zu Justins Apologie, der es angehängt ist, absolut nicht passt — sei hier nur hingewiesen.

2. Zu einem ähnlichen Urtheil wie ich (schon im theol. Jahresbericht XVII, (1897), 189), gelangte über Wehofer's Schrift auch Rauschen, im Gegensatz zu andern anerkennenden Besprechungen. Ihm ist der richtige Typus von Justins Schriftstellerei geradezu die sog. zweite Apologie mit ihrem Charakter einer aphoristischen Materialsammlung. Auch in der ersten Apologie sieht daher der Verf. keine Spur von einer planmässigen Anlage. Das Nähere interessirt hier indess nicht.

3. Kukula hat sich in zwei von der Kritik sehr günstig aufgenommenen Arbeiten einmal des so vielgeschmähten Apologeten Tatian angenommen, besonders gegen die ungenügende Behandlung seiner „Rede“ sich wendend, die sie sowohl in Schwartz' Textausgabe wie in Harnacks Uebersetzung (Giessen 1884) erfahren habe. Es gelingt zunächst dem Verf. den Beweis zu erbringen, dass die Apologie kein Buch, sondern eine für den mündlichen Vortrag bestimmte Rede zur Eröffnung einer „philosophischen“ Schule des Tatian sein wolle, woher auch ihr so höchst gedrängter Stil sich erkläre. Die aus diesem Umstande herrührende öftere Dunkelheit des Gedankenfortschritts zu lichten ist dann der Zweck einer Reihe von scharfsinnigen und lichtvoll motivirten Textesemendationen und exegetischen Erörterungen, und der Verf. entlastet hierdurch den Autor von einer Reihe inveterirter Vorwürfe betr. Verworrenheit und desultorischer Darstellung, so dass das Schriftstück in der That jetzt in einem neuen Lichte erscheint. Schliesslich widerlegt der Verf. Harnacks chronologische Placirung der Schrift (in seiner Geschichte der altchristl. Lit. II, 284 ff.), und

zwar mit dem Resultat, dass die Rede nicht nach Rom, sondern nach Kleinasien gehöre, schon Härese blicken lasse und im 12. Jahre Mark-Aurels 172—173 gehalten sei. Ihren Charakter beleuchtet endlich der Verf. noch durch Heranziehung von Mommsens Schilderung des damaligen Rhetorenwesens (Röm. Gesch. V, 335 ff.). Unter den Besprechungen ist namentlich die von Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 43, 487—492) zu erwähnen, der gleichfalls die Apologie als „Rede" anerkennt, und zwar der Zeitbestimmung K.s zustimmt, aber an Rom als Entstehungsort festhält.

4. Noch folgenreicher wird die „Rettung", welche K. an Tatian vollbringt durch seine zweite Abhandlung. Hier behandelt er den zweiten Theil der Rede Cap. 31—41, nach herkömmlicher Bezeichnung enthaltend den „Altersbeweis" für das Christenthum (Cap. 31—41) und mitten darin den „Künstlerkatalog" (Cap. 32—35) Tatians. Gegenüber den sehr ungünstigen Beurtheilungen die diese Ausführungen des Apologeten besonders durch Kalkmann (Rh. Museum XLII, 1887, S. 508 ff.), Harnack (Texte und Untersuchungen I, 223 ff.) und Dembowski (1878) erfahren haben, tritt der Verf., nachdem er zunächst wieder eine Textesrecension des Abschnitts gegeben, entschieden ein für den völlig logischen Zweck und Zusammenhang desselben und speciell für die Reinheit der Absichten des Apologeten. Tatian habe im ersten Theil seiner Rede von den inneren Vorzügen des Christenthums geredet, jetzt wolle er gewisse äussere Vorzüge desselben hervorkehren, die auch den ferner Stehenden einleuchten müssten: nämlich seinen alten, und daher um so reineren Ursprung und seinen reineren und ehrwürdigen Cultus. Ersteres Bestreben ist ihm mit vielen Apologeten gemein. Letzteres vollbringt er auf eigenartige Weise, indem er auf Grund von Autopsie (bei Gelegenheit weiter Reisen erworben), aus dem Gedächtniss — nicht aus schriftlichen Quellen — eine allerdings tendenziös zusammengestellte Aufzählung von Künstlern mit ihren Werken vorführt, eine Digression zur Charakterisirung der bedenklichen Art, wie das Heidenthum seine cultischen Bedürfnisse habe befriedigen lassen, wobei er auch hier die Gliederung seines Stoffs zwar kunstgemäss verbirgt, keineswegs aber vermissen

lässt. Für die Zuverlässigkeit seiner Angaben, auch der bisher singulär gebliebenen, erweckte nach dem Verf. die schon erbrachte Verificirung vieler derselben ein günstiges Vorurtheil. Vor Allem erlaube der Passus keine Herabsetzung seines moralischen Charakters. Zum Schluss parallelisirt der Verf. Tatian mit den seiner Zeit überhaupt angehörigen stoisch-kynischen Rigoristen (einem Sotion, Demonax u. A.), deren ernstes Dringen auf sittliche Verantwortlichkeit für dissolutes Herkommen er lediglich theile, freilich einer noch unreifen Zeit gegenübertretend, und daher selbst von seiner Kirche missverstanden. Mit dieser wohlfundirten Ehrenrettung Tatians wird von der künftigen Patristik und Philosophiegeschichte zu rechnen sein. —

5. Bönigs Untersuchung über den Octavius des Minucius Felix kommt bei trefflicher Beherrschung der neueren einschlägigen Literatur zu folgenden Ergebnissen. Der Octavius ist noch zu Lebzeiten Frontos, oder wenigstens bald nach seinem Tode verfasst, d. h. ums Jahr 160 (S. 9—14). Die dogmatische Zurückhaltung des Minucius beruht auf bestimmter Absicht, die nur dahinging, das Zusammentreffen des Christenthums mit den philosophischen Gegnern in einer Reihe grundlegender Ueberzeugungen zu zeigen, und zwar auf Grund von gewissen im geselligen Verkehr gemachten persönlichen Erfahrungen; daher auch für die Rede des Heiden Caecilius keine schriftlichen Vorlagen anzunehmen sind. Die so höchst intricaten Abhängigkeitsfragen werden dahin erledigt, dass ein klares Abhängigkeitsverhältniss des M. nur gegenüber heidnischen Philosophen — Seneca, Cicero — besteht, während auf christlicher Seite Minucius wohl Justins Apologie, aber weder Tatian, noch Athenagoras, noch Theophilus, noch Clemens Alexandrinus benutzt hat; andererseits wird vom Verf. das Verhältniss zu Tertullian so bestimmt, dass er die Hypothese von Hartel und Wilhelm, eine verlorene Apologie des zweiten Jahrhunderts sei gemeinsame Quelle beider, ablehnt, und mit Schwenke das bei Tertullian vorliegende Verhältniss zu Cicero durch Minucius vermittelt sein lässt. Die Heranziehung der cirtensischen Inschriften zur Identificirung des Caecilius erachtet der Verf. als fruchtlos, zumal da der Octavius ein erdichtetes Gespräch sei, wobei sich

allein die widersprechende Situation erkläre von freundschaftlichem Verkehr und leidenschaftlichem Hass zugleich, wie sie das Gespräch aufweist. Die Sprache bestrebe sich thunlichster Annäherung an classische Reinheit, doch hält der Verf. für eine erspriessliche philologische Behandlung derselben eine nochmalige Reinigung des Textes für nothwendig.

6. Gleichwohl hat Norden eine solche Behandlung schon jetzt wieder unternommen. Ebenfalls von Minucius' Priorität vor Tertullian überzeugt, zieht er in reichem Umfange die gleichzeitige Sophisten- und Declamatoren-Stilistik heran um zu erweisen, dass Minucius hier die Muster seines Stiles fand, die er aber mit gesundem Geschmack verwerthete. —

7. Gauchers Schrift über Tertullians Apologeticum ist mir leider nicht zugänglich geworden.

Tertullian.

1. E. Schulze, Elemente einer Theodicee bei Tertullian (Zeitschr. f. wiss. Theol. 43 (1900) S. 62—104.)
2. J. Stier, Die Gottes- und Logos-Lehre Tertullians. 193 S. Göttingen 1899. Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 2,40.
3. H. Hoppe, De sermone Tertullianeo quaestiones selectae. 84 S. Inaug.-Diss. Marburg. 1897.
4. K. Holl, Tertullian als Schriftsteller (Preuss. Jahrbb. 88 (1897) S. 262—278.
5. E. Kroymann, Die Tertullian-Ueberlieferung in Italien (S. A. aus den Abh. der Wiener Akademie). Wien, 1898. Gerold. M. 0,80.
6. Derselbe, Kritische Vorarbeiten für den dritten und vierten Band der neuen Tertullian-Ausgabe (S.-A. aus den Abh. der Wiener Akademie). Wien 1900, Gerold. M. 0,89.

1. Schulze bringt bei Tertullian nach sorgfältiger Lectüre doch nur die in der populär-religiösen Betrachtungsweise herkömmlichen Ideen heraus, dass das Uebel als physisches Strafe mit sühnender oder auch pädagogischer göttlicher Tendenz sei, als moralisches aber in der creatürlichen Freiheit wurzele, dass dagegen jeder

speculative Hintergrund für die Deutung dieser Thatsachen fehle. Ob diese Ablehnung jeder metaphysischen, teleologischen oder ästhetischen Erklärung des Uebels dem alten Theologen zu besonderer „Christlichkeit" anzurechnen sei, wäre wohl noch näher zu erwägen.

2. Stiers Arbeit ist von der richtigen Erkenntniss geleitet, dass Tertullian als einer der energischesten Herausgestalter einer specifisch christlichen Gesammtweltanschauung der Philosophie gegenüber eine Selbständigkeit behauptet, die durch seine bekannte frondirende Stellung gegen dieselbe allein allerdings noch nicht garantirt wäre. Insbesondere betont er in Tertullians Gotteslehre den bewussten Gegensatz gegen den platonisch-aristotelischen dualistisch bestimmten Gottesbegriff, sowie seine thatsächliche Differenz vom stoischen Monismus, dem er zwar näher zu stehen glaubt, den er aber doch im Sinn des populär-alttestamentlichen Monotheismus umdeutet. Nur geht der Verf. zu weit, wenn er auch bezüglich der „Körperlichkeit" Gottes Tertullians Abhängigkeit von der Stoa leugnet. Für das anthropomorphistisch-vorstellungsmässige Gepräge von Tertullians Gottesbegriff hat der Verf. wohl zu wenig kritischen Blick, sowohl was das dem Marcion gegenüber statuirte Verhältniss zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, als was die Zuertheilung von Affecten und Leidensfähigkeit an Gott betrifft. In der Logoslehre ordnet der Verf. Tertullian richtig den Apologeten des zweiten Jahrhunderts zu. Wenn er aber ihm wie diesen im Wesentlichen nur ein kosmologisches Interesse an der Logosidee zuschreibt, so widerspricht das den Thatsachen, was dem Verf. wohl klarer geworden wäre, wenn er die Vergleichung mit Philo's Logoslehre nicht ganz verabsäumt hätte. Es kann doch darüber kein Zweifel sein, dass seitens der christlichen Theologen die Heranziehung der Logosidee vor Allem im soteriologischen Interesse erfolgt, wofür die kosmologischen Erwägungen nur die, allerdings in der christlichen Weltanschauung nicht hinreichend motivirte, Voraussetzung bilden. In der Verkennung dieser Thatsache liegt auch der Grund, weshalb der Verf. einen innigeren Zusammenhang zwischen Tertullians Logoslehre und Erlösungslehre in Abrede stellt. Wie ein solcher schon bei Justin und seinen Nachfolgern sehr

entschieden vorhanden ist — mag auch ihr Erlösungsgedanke nicht mehr der original-christliche sein —, so wäre vollends bei Tertullian ohne solchen Zusammenhang die zunehmende Aneignung der Erlösungslehre des Irenäus gar nicht möglich gewesen, da diese ganz in der Anschauung von Christi Person als des menschgewordenen Logos wurzelt. Sehr mit Recht lehnt der Verf. übrigens (S. 72—78) die von Harnack versuchte Heranziehung juristischer Begriffe (substantia) zur Erklärung von Tertullians Trinitätslehre ab, während er selbst freilich diese letztere zu sehr nach dem Massstab der späteren Trinitätsspeculation zu kritisiren geneigt ist.

3. Hoppe's Studie zur Sprache Tertullians ist eine sehr willkommene und gediegene Arbeit. Der Verf. unterscheidet sehr richtig drei Ingredienzien, welche dieser Sprache ihre so charakteristische Eigenthümlichkeit geben: die Gräcismen, die Afrikanismen, und die juridischen Ausdrücke. Zugleich weist er darauf hin, dass wir in Tertullian sowohl den Philosophen als den Theologen wie den Juristen anzuerkennen haben, sowie dass seine so verschiedenartige gegen Heiden, Häretiker und Katholiker gerichtete Polemik seinem Stil eine Mannigfaltigkeit zuführte, welche die verschiedenen über denselben gefällten Urtheile leicht erklärlich macht. Das Afrikanistische Element ist der Verf. geneigt wesentlich zu beschränken. Einerseits sei es von den Archaismen schwer zu scheiden — der Verf. giebt eine Liste der Tertullian bekannten lateinischen Schriftsteller, unter denen Apulejus auffallend zurück-, Plautus dagegen hervortritt —; andererseits will der Verf. Afrikanismen höchstens in der Syntax wie in der Wortbildung und dem Gebrauch gewisser Ausdrücke anerkennen. Tertullians öfter kritisirten Usus temporum getraut sich der Verf. in den meisten Fällen als wohlbegründet zu vertheidigen. Dass unter die „juristischen" Ausdrücke auch das Wort substantia in Tertullians trinitarischen Erörterungen aufzunehmen sei, scheint dem Verf. überhaupt nicht in den Sinn gekommen zu sein. Der Verf. behandelt im Cap. 1 die Gräcismen, Cap. 2 die Archaismen, Cap. 3 die Afrikanismen, Cap. 4 die juristischen Ausdrücke. Leider fehlt ein Index.

Die Sextus-Sentenzen.

1. V. Ryssel, Die syrische Uebersetzung der Sextus-Sentenzen. (Zeitschrift für wiss. Theologie 40 (1897) S. 131—148.
2. H. Meyboom, De spreuken van Sextus (Theol. Tijdschrift 32 (1898) S. 455—488).

1. Ryssel bringt seine deutsche Wiedergabe der syrischen Versionen der Sextus-Sentenzen zum Abschluss (vergl. den vorigen Bericht, Jahrg. 1898. S. 535.).

2. Meyboom giebt zunächst eine willkommene Uebersicht über die Beschäftigung mit den Sextus-Sentenzen sowohl in der alten Kirche wie in der neuesten Zeit, und übersetzt dann den Elter'schen griechischen Text ins Holländische und zwar in einer sachlichen Anordnung. Durch letztere Bemühung wird der Einblick in den Inhalt der Sprüche erleichtert, und damit auch die Beurtheilung ihrer merkwürdigen synkretistischen Eigenart. Dieselbe erscheint höchst anziehend, sofern sich ein hochgeläuterter Standpunkt reinster sittlicher Religiosität ergiebt, der einerseits entschieden als christlich zu betıachten ist, wie denn auch directe Benutzung der neutestamentlichen Literatur hervortritt, andererseits so zweifellose Abhängigkeit von Platonismus und Stoicismus zeigt, dass ein unausgeglichenes Zusammentreffen zweier verschiedener Gedankenwelten vorliegt, dessen Studium einen merkwürdigen Einblick in den Gärungsprocess am Ende des 2. Jahrhunderts gewährt.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Academicorum philosophorum index Herculanensis ed. Segofriedus Mekler, Berlin, Weidmann.

Belau, K., Ueb. d. Grenzen d. mechanischen Geschehens im Seelenleben d. Menschen nach Lotze, Diss., Erlangen.

Brenke, M., J. N. Tetens' Erkenntnisstheorie v. Standpunkte d. Kriticismus, Diss. Rostock.

Bruno, G., V. d. Ursache, d. Princip u. d. Einem. Aus d. Italienischen von Ad. Lasson, 3. Aufl. (Philosophische Bibliothek, 21. Bd.), Lpz., Dürr'sche Buchh.

Classen, Gustav Glogaus System d. Philosophie, Zeitschrift f. Philos. u. philosophische Kritik, 119, 2.

Epstein, Dr. Geo., Studien z. Geschichte u. Kritik d. Sokratik, Berlin, E. Streisand.

Fechner, G. Th., Zend-Avesta etc., 2. Aufl., besorgt v. Kurd Lasswitz, 2. Bd. Hamburg, L. Voss.

Hattori, Prof. Dr. U., Confucius, Frankfurt a./M., Neuer Frankfurter Verlag.

Hofmann, P., Kants Lehre vom Schluss und ihre Bedeutung, Diss. Rostock.

Jacobi, M., Der altägyptische Göttermythus in seinen Beziehungen zur griechischen Naturphilosophie u. d. Göttersagen indogermanischer Völker, Philos. Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft, 15, 1.

Jachmann, Rh. B., E. Borowski, C. A. Ch. Wasianski: Immanuel Kant etc., hrsg. von A. Hoffmann, Halle, H. Peter.

Kant, Imm., Kritik d. Urtheilskraft, hrsg. u. m. e. Einleitg., sowie e. Personen- u. Sachregister versehen von Dr. Karl Vorländer, 3. Aufl. (Philosophische Bibliothek, 39. Bd.), Lpz., Dürr'sche Buchh.

Klepl, G. R., Die „Monologen" Schleiermachers u. Fr. Nietzsches „Jenseits v. Gut u. Böse". Eine Studie z. Geschichte der individualistischen Ethik, Diss. Lpz.

Kügelgen, C. v., Schleiermachers Reden u. Kants Predigten, zwei Aufsätze, Lpz., R. Wöpke.
Landsberg, Dr. Hans, Fr. Nietzsche u. d. deutsche Litteratur, Lpz., H. Seemann Nachf.
Langenberg, Rud., Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik, Bonn, P. Hanstein.
Lasswitz, Kurd, G. Th. Fechner, 2. verm. Aufl. (Frommanns Klassiker der Philosophie, hrsg. v. Prof. Dr. R. Falckenberg), Stuttgart, F. Frommann.
Linke, P. D., Humes Lehre vom Wissen. Ein Beitrag z. Relationstheorie im Anschluss an Locke u. Hume, Diss. Lpz.
Lucretius Carus, Von der Natur der Dinge, übersetzt von Karl Ludwig v. Knebel. Neu hrsg. von Dr. Otto Güthling (Universal-Bibliothek, 4258—4260), Lpz., Ph. Reclam jun.
Marshall, N. W., Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England u. ihre erkenntnisstheoretischen Grundlagen, Diss. Halle.
Molenaar, Die Geistesentwickelung d. Menschheit nach Aug. Comte (m. d. Bildniss des Philosophen), Lpz., R. Uhlig.
Müller, A., Scheinchristenthum u. Haeckels „Welträthsel", Diss. Jena.
Münch, Ph., Die Haupt- u. Grundgedanken d. Philosophie Sören Kierkegaards in kritischer Beleuchtung, Diss. Lpz.
Nebel, C., Vauvenargues Moralphilosophie etc., Diss. Erlangen.
Niestroj, Ueber d. Willensfreiheit nach Leibniz, Philosophisches Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft, 15, 1.
Paulsen, Frdr., Schopenhauer etc., 2. Aufl., Stuttgart, J. G. Cotta Nachf.
Pfennigsdorf, Lic. E., Friedrich Nietzsche u. d. Christenthum, Vortrag, Dessau, Haarth in Comm.
Platzhoff, E., Ernest Renan, Seine Entwicklung u. Weltanschauung, Diss. Bern.
Reichel, H., Die Societätsphilosophie Fr. von Baaders: seine Lehren über Geschichte und Gesellschaft, Staat u. Kirche, Diss. Lpz.
Rolfes, E., Neue Untersuchungen üb. d. platonischen Ideen (Schl.), Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 15, 1.
Schäfer, G., Die Philosophie des Heraklit v. Ephesus u. die moderne Heraklitforschung, Wien, F. Deuticke.
Schemtob ben Josef ibn Falaqueras, Propädeutik der Wissenschaften, Reschith Chokmah, hrsg. v. Rabb. Dr. Mor. David, Berlin, M. Poppelauer.
Schlüter, R., Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen. Eine kritische Untersuchung, Diss. Rostock.
Schmitt, Eug., Fr. Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter etc., Neue (Titel-) Ausg., Lpz., E. Diederichs.
Ueberweg, Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4 Thl., 9. Aufl., hrsg. v. Prof. Max Heinze, Berlin, E. S. Mittler & Sohn.
Urbach, Dr. Benno, Leibnizens Rechtfertigung des Uebels in der besten Welt, Prag, J. G. Calve.
Willems, Chr., Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles u. d. hl. Thomas v. Aquin (Forts.), Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 15, 1.

Witte, Past. R., Fr. Nietzsche, e. Warnungszeichen etc., Stolp, H. Hildebrandts Buchhandlung.

Wolff, J., Lionardo da Vinci als Aesthetiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik, Diss. Jena.

Zeller, Dr. Ed., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 6. Aufl. Lpz., O. R. Reisland.

B. Französische Litteratur.

Basch, V., La poétique de Schiller, Paris, F. Alcan.

Landormy, P., Descartes, Paris, Delaplane.

Manno, Le Pessimisme contemporain, Paris, Bloud.
